

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**El concepto de ciencia política en la temprana filosofía moderna.
Los casos de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Enrique Vásquez Rivero

Director

Juan Manuel Forte Monge

Madrid 2020

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**EL CONCEPTO DE CIENCIA POLÍTICA EN LA TEMPRANA
FILOSOFÍA MODERNA.**

Los casos de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA
POR**

Miguel Enrique Vásquez Rivero

Bajo la dirección del doctor

Juan Manuel Forte Monge

**MADRID
2020**

*A los estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela,
quienes mantienen encendida la luz del saber en nuestra noche más oscura.*

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido posible gracias a la colaboración de muchas personas quienes han dedicado su tiempo y esfuerzo en brindarme su apoyo en diversas formas, tanto profesional como fraternalmente. Quisiera comenzar agradeciendo a Ezra Heymann, José Romero y Adolfo Aristeguieta Gramcko quienes desde que tenía apenas diecisiete años me brindaron todo su apoyo en mis estudios de filosofía. El profesor Ezra Heymann junto a Alfredo Vallota, Argenis Pareles, José Rafael Herrera, Omar Astorga y Javier Aoiz se encargaron, igual que muchos otros, durante mis años en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, de enseñarme a pensar. Años después, tras mudarme a España, fueron José Luis Villacañas –viejo amigo de Ezra Heymann– Juan Manuel Forte, Antonio Rivera, Rodrigo Castro, Rafael Herrera, César Ruiz, Nuria Sánchez Madrid y muchos otros compañeros y compañeras, los responsables de brindarme su apoyo para continuar con mi formación. Ellos se encargaron de que una migración forzada, y para nada fácil, se hiciera más llevadera y humana. El espíritu de solidaridad que he encontrado en estos colegas, y en tantos otros, especialmente en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en particular en el Departamento de Filosofía y Sociedad, me ha inspirado a seguir trabajando y me ha fortalecido no solo profesional sino, sobre todo, personalmente. Con todos ellos, Anxo Garrido, Rodolfo Gutiérrez, Emmanuel Chamorro, Clara Navarro, Javier Gómez Chacón, Eugenio Muínelo, Cristina Catalina, Jordi Maiso, Roberto Navarrete, Paloma Martínez, Juan Antonio Valor y mucho más, siempre estaré agradecido. Debo agradecer también a todos los estudiantes y colegas que aun se encuentran en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela: la abnegación con la cual, en las condiciones económicas, sociales y políticas más hostiles y desfavorables, continúan disciplinadamente llenando las aulas, escribiendo, investigando, preparando clases o protestando, me llena de admiración y me motiva a esforzarme cada vez más. Nunca tendré palabras para agradecer todo el esfuerzo que hacen por brindarle a la filosofía la importancia que se merece. Este trabajo también ha sido posible gracias a la familia Domínguez Montuenga, sin ellos, sin todo el apoyo que nos han brindado siempre, y en especial desde que decidimos venir a Madrid, esta tesis no habría sido posible. Quiero agradecer a la familia Aristeguieta Czerny y a la familia Romero Caiazzo, en especial a Eva Czerny de Aristeguieta y a Margheritta de Romero quienes siempre me han prestado todo su apoyo en todos mis

proyectos personales y académicos. Quisiera agradecer también a todos mis colegas, quienes al igual que yo, aun atravesamos las inciertas aguas del desarraigo. En especial quisiera agradecer a Giselle Etcheverry, Víctor García, Roberto Martínez, Daniel Rodríguez, Vicente Lecuna, Elena Cardona, Gabriel Osorio, Rebeca Pineda, Carlos Colmenares, Noraeden Mora, Irina Troconis, Deyvis Deniz, Juan Rosales, Alejandro Bárcenas, José Alberto Raymondi, Luis Castro y Glorymar Hernández por todo el apoyo que me han brindado. Del mismo modo, a través del apoyo de José Luis Villacañas he podido conocer a colegas como Jacques Lezra, Marta Hernández Salván, Alberto Moreiras, Mariano Siskind, Enrique Ujaldón y Jorge Álvarez Yagüe quienes se han convertido en apoyo imprescindible en muchos de mis proyectos. Debo agradecer especialmente también a Adolfo Calero y a Juan Pablo Lupi todo el esfuerzo que han hecho por revisar en detalle el manuscrito, sin su ayuda todo habría sido enormemente más complicado y difícil. Agradezco especialmente también a las familias Christians Mew, Lupi Pelaéz y Meyer Aristeguieta quienes han tomado esta investigación y el cuidado de mi persona como si fuese el suyo: siempre les estaré agradecido. A mi mamá, Rosario Rivero, quien me enseñó que la solidaridad es un deber que comienza siempre ayudando a quien tienes al lado, a Marinela Christians de Lupi por su apoyo irrestricto. A mi hermana, Rosario Vásquez, a mi papá, a mi cuñado Michel y a mis adorados sobrinos quienes me han inspirado también cada segundo a seguir adelante, a ellos también agradezco toda su atención y apoyo. Por último debo agradecer a Laura Lupi, mi esposa, compañera de mil viajes y proyectos, la responsable de que todo tenga sentido.

TABLA DE CONTENIDO

ABREVIATURAS	9
RESUMEN	13
SUMMARY	14
INTRODUCTION.....	17
CAPÍTULO I: PENSAMIENTO POLÍTICO, RUPTURA Y MODERNIDAD: ¿ES POSIBLE PENSAR UNA ‘CIENCIA POLÍTICA’ EN MAQUIAVELO?.....	26
I.- Maquiavelo frente a la modernidad.....	26
II.- Rupturas y quiebres: el pensamiento político de Maquiavelo y la concepción heredada.....	36
III.- Independencia y ruptura: ¿Puede haber ciencia política en Maquiavelo? ..	41
IV.-Maquiavelo y la fundamentación filosófica del pensamiento político moderno: historicidad y autonomía.	76
V.- Pensamiento y no ciencia de lo político: la premodernidad maquiaveliana.	88
VI.- Pensando con Maquiavelo, pensando a Maquiavelo: conclusiones preliminares frente al problema de los fundamentos del pensamiento político moderno.	95
CAPÍTULO II: CIENCIA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE THOMAS HOBBS: RAZÓN, MÉTODO Y PODER SOBERANO	104
I.- Anti-aristotelismo y anti-cartesianismo: coordenadas de la modernidad hobbesiana.	106
I.1.- La naturaleza de la crítica al aristotélico-tomismo y al pensamiento cartesiano: primeros pasos.	107
I.2.- La crítica al aristotélico-tomismo.....	110
I.3.-La crítica al cartesianismo.	113
I.4.- Objetivos de ambas críticas.	119
I.5.-Lo político como horizonte.....	134
II.- Fundamentos del pensamiento científico Hobbesiano (I): la razón hobbesiana en contexto.	137
III.-Fundamentos del pensamiento científico Hobbesiano (II): La razón y su naturaleza.....	142

IV.-Método y razón (I): el funcionamiento del modelo de ciencia hobbesiano.	150
V.-Método y razón (II): la naturaleza del juicio universal.	164
VI.- La ciencia política hobbesiana: la dimensión compositiva del método.	186
VII.- Derecho Natural y Leyes de la Naturaleza: el Estado y su estructura según el método.	193
VIII.-Soberanía y ciencia política.	200
IX.- Ciencia política como ciencia del poder soberano: una reflexión de conjunto.	204

CAPÍTULO III: PASIÓN, CUERPO Y EXPERIENCIA: PENSANDO LO POLÍTICO EN SPINOZA..... 217

I.- Spinoza frente al cartesianismo: pensando lo político desde la inmanencia.	220
I.1.- El campo semántico de la experiencia en Spinoza (I): Cuerpo, percepción y afectos.....	232
I.2.- El campo semántico de la experiencia en Spinoza (II): Apetitos, imaginación y superstición.....	255
II.- Cuerpo, conocimiento y pasión: Spinoza frente al gobierno de la imaginación.	263
III.- La política y la forma de la razón: la ciencia de lo político y su relación con la <i>Ética</i>	271
IV.- Ontología, poder y ciencia: un balance sobre los contornos de lo político en Spinoza.	286

CONCLUSIONS..... 291

BIBLIOGRAFÍA..... 300

ABREVIATURAS

René Descartes

AT	Adam, C., Tannery, P. (eds.). <i>Ouvres de Descartes</i> , 12 vols. Paris: Vrin/CNRS, 1964-76. Las obras cartesianas se citan según la edición de Charles Adam y Paul Tannery, indicando las iniciales de los editores, volumen y página. Por ejemplo: AT IX, 13, corresponderá al tomo IX, página 13 de la citada edición.
CSM	Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. (eds.), <i>The Philosophical Writings of Descartes</i> , 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
CSMK	Cottingham, J., Stoothoff, R.; Murdoch, D., Keny, A. (eds.), <i>The Philosophical Writings of Descartes</i> (The Correspondence), 1 vol. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
<i>Regulae</i>	Descartes, R. <i>Reglas para la dirección del espíritu</i> , Alianza, Madrid, 1996. Traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón.
<i>Principios</i>	Descartes, R. <i>Los Principios de la Filosofía</i> , Alianza, Madrid, 1995. Traducción y notas de Guillermo Quintas.

Meditaciones

Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977. Traducción y notas de Vidal Peña.

Discurso

Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981. Traducción y notas de Guillermo Quintas

Thomas Hobbes

EW

Hobbes, T. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, William Molesworth (Ed.), 11 vols. John Bohn, Londres, 1969. Por ejemplo: EW 1, 19 corresponderá al volumen 1, página 19 de la citada edición.

HW

Hobbes, T. *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes. The Cive*, vol. III, Warrender, H. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1983.

CM

Hobbes, T. *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000. Traducción e introducción de Carlos Mellizo.

CMC

Hobbes, T. *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2001. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

JR

Hobbes, T. *Tratado sobre el cuerpo*, UNED, Madrid, 2009. Edición de Joaquín Rodríguez Feo.

Nicolás Maquiavelo

Discursos

Maquiavelo, N. *Obra Selecta*, Gredos, Madrid, 2011. *Los Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se citan atendiendo primero al libro, luego al capítulo y finalmente a la página correspondiente. Así, por ejemplo, *Discursos* I, V, 270 corresponderá al libro I, capítulo V, página 270.

El Príncipe

Maquiavelo, N. *Obra Selecta*, Gredos, Madrid, 2011. *El Príncipe* se cita mencionando, en primer lugar, el capítulo y luego la página correspondiente. Así, por ejemplo, *El Príncipe* XXII, 77 corresponderá al capítulo XXII, página 77.

Baruch Spinoza

Ética

Spinoza, B. *Ética*, Trotta, Madrid, 2000. Edición y traducción de Atilano Domínguez. La *Ética* se cita mencionando, primeramente la proposición correspondiente y posteriormente el escolio. Así, por

ejemplo, *Ética*, prop. XV, sch., se referirá al escolio de la proposición XV.

TRE

Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Tecnos, Madrid, 1989. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot.

TP

Spinoza, B. *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez.

TTP

Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez.

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo analizar la forma en la cual lo político es concebido dentro del pensamiento filosófico de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza. En la obra de estos tres pensadores el estudio de lo político adquiere la forma de una reflexión sobre el poder, la soberanía y el Estado lo cual nos obligará a revisar si la perspectiva desde la cual cada uno de estos autores piensan lo político puede denominarse científica. Si bien esta investigación encara el problema de la formación del concepto de ciencia política en la temprana filosofía moderna, su objetivo y metodología no se inscriben dentro de las coordenadas de la historia intelectual. Por el contrario, buscamos revisar el concepto de ciencia política desde una perspectiva histórico-fenomenológica desde la cual, si bien se consideran las advertencias que la historia intelectual hace a fin de evitar incurrir en anacronismos, lo que se busca no es atender a la génesis histórica del concepto de ciencia política sino, sobre todo, a las implicaciones metafísicas y epistemológicas inherentes en dicho concepto. Es por ello que, a lo largo de la presente investigación, consideraremos fundamental analizar la forma en la cual el pensamiento de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza se distancian de concepciones escolásticas que buscan reducir el estudio de lo político a una antropología basada en principios teleológicos.

De acuerdo a los objetivos que nos hemos planteado, primeramente, abordaremos el estudio del pensamiento político de Maquiavelo. Su reflexión sobre lo político nos obligará a detenernos en la forma en la cual su concepción del poder influirá de manera determinante en la conformación del pensamiento político de la temprana modernidad. Por esta razón, en el marco de esta investigación, uno de los objetivos específicos que nos hemos trazado será estudiar la forma en la cual, sin ser un pensador moderno, su pensamiento permite que la temprana modernidad se distancie aun más del pensamiento aristotélico medieval.

Posteriormente, luego de haber delineado los fundamentos del pensamiento político de Maquiavelo y analizado la forma en la cual Strauss, Mansfield, Skinner, Villacañas y Rivera reflexionan sobre el lugar que ocupa el pensamiento del secretario florentino dentro de la historia del pensamiento político, pasaremos a estudiar el concepto

de ciencia civil –o política– dentro del pensamiento de Hobbes. A este respecto, nuestra tarea será reflexionar sobre las bases gnoseológicas de su pensamiento a fin de comprender los fundamentos de su concepción del Estado y de la soberanía. Este estudio nos permitirá, a su vez, continuar analizando las bases del realismo político moderno así como la forma en la cual desde esta concepción se conforman las bases antropológicas del contractualismo moderno.

Por último, y en consonancia con el análisis anterior, pasaremos a estudiar la forma en la cual, dentro de la filosofía de Spinoza lo político se comprende como una reflexión inseparable de su metafísica, esto es, como parte de una concepción de la realidad de orden monista que, sin ser materialista, propone un concepto de soberanía que requerirá para su comprensión tanto de las pasiones como de percepciones claras y distintas sin que por ello su filosofía incurra en las lamentables inconsistencias del dualismo cartesiano.

Tal como señaláramos al principio, el recorrido por la obra de estos tres pensadores nos permitirá dar cuenta de los rasgos fundamentales del concepto de ciencia política en la temprana modernidad, específicamente en lo que respecta a sus bases gnoseológicas y antropológicas.

SUMMARY

The aim of the following dissertation is to analyze the concept of political science in Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's philosophies. I begin by considering Machiavelli's rejection of scholasticism and Christianity as well as his opposition to Aristotle's ethics. I shall argue also, contrary to Leo Strauss, that Machiavelli's political thought cannot be considered part of early modern philosophy.

This dissertation is focused on the concept of political science in early modern thought. I analyze the concept of political science in early modern thought by regarding its relationship to metaphysics as well as epistemology and anthropology. I do not follow a methodological approach along the lines of intellectual history. Rather, I consider the power of elicitation of the concept of political science by analyzing its epistemological and metaphysical foundations. This power emerges by analyzing the way in which that concept is able to unify ethical, historical and anti-teleological considerations of a general idea of power and sovereignty.

Firstly, I analyze Machiavelli's idea of politics in *The Prince* and the *Discourse on Livy*. Machiavelli's idea of power will lead us to analyze its influence in early modern thought, specifically its influence in ethics and political philosophy. Machiavelli's rejection of scholastic metaphysics and moral principles, allow us to depict him as one of the most important influences in early modern political thought. This is why I analyze also, in the first part of this dissertation, Strauss', Mansfield's, Skinner's, Villacañas' and Rivera's views on the possibilities of including or not Machiavelli's political thought in early modern philosophy.

In the second part of this dissertation, I analyze Hobbes' civil science by considering his anthropology and his theory of knowledge. I also analyze Hobbes' critique to Cartesian dualism as well as his critique to scholastic ethics. Thus, by regarding the foundations of Hobbes' civil science, I also analyze his concept of sovereignty and its implications.

In the third part of this dissertation, I analyze Spinoza's political philosophy by considering its relationship to his idea of substance, as well as his conception of reasoning. By comparing Spinoza's and Hobbes' conception of sovereignty the differences between the political ideas of those philosophers will be highlighted. In this context, I demonstrate that in spite of being only a part of early modern thought, Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's philosophies are essential in the history of political science, as well as in contemporary political philosophy.

INTRODUCTION

Since its beginning, as institutionally and differentiated disciplines, the intimate ties between political science and political philosophy has been discussed. Regardless of the philosophical tradition implied in a given conception of political science, the problem of the essence of politics has been at the core of political philosophy. In this sense, from Plato to Hobbes, and even in the present, political philosophy and what is now called political science have walked hand by hand; moreover, they have been conceived as synonyms in some periods of history. Whether political philosophy can be considered a speculation about the best government, a reflection about the nature of the best constitution, or even as a study of power regardless its moral consequences, political philosophy and political science have been usually considered as intimately related to ethics, law and metaphysics.

In this sense, the history of political science cannot be conceived independently of what is usually remarked as political philosophy's aim which is the study of the social dimension of human beings in accordance to their abilities for reasoning and perceiving¹. Hence, political philosophy and political science have been interchangeable almost until the present time due to the fact that they have thought similar questions and problems throughout their history. It is not until the 20th century that political philosophy and political science have been differentiated, mainly due to the incorporation in political science of methods taken from the human sciences, that is, methods of observation, classification and interpretation taken from sociology, economics, psychology and law².

¹ This conception of political philosophy synthesizes the early modern view on this topic in opposition to those that describe political philosophy merely as a "branch of philosophy", as Strauss puts it at the beginning of his *Introduction to Political Philosophy*. Strauss, L. *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p.4.

² According to Strauss and Cropsey "Today "political philosophy" has become almost synonymous with "ideology", not to say "myth". It surely is understood in contradistinction to "political science". The distinction between political philosophy and political science is a consequence of the fundamental distinction between philosophy and science. Even this fundamental distinction is of relatively recent origin. Traditionally, philosophy and science were not distinguished: natural science was one of the most important parts of philosophy. The great intellectual revolution of the seventeenth century which brought to light modern natural science was a revolution of a new philosophy *or* science against traditional (chiefly Aristotelian) philosophy *or* science. But the new philosophy *or* science was only partly successful. The most successful part of the new philosophy *or* science was the new natural science. By virtue of its victory, the new natural science became more and more independent of philosophy, at least apparently, and even, as it were, became an authority for philosophy. In this way the distinction between philosophy and science

Nowadays, and because of the influence of human sciences mentioned above, it is possible, from a conceptual, institutional and administrative point of view, to separate political science from political philosophy and political theory. However, besides their differences, what can still be considered as criteria to unify contemporary political science to political philosophy and political theory is their ability to analyze power as a part of their essence. In this sense, as Bobbio remarks³, if political philosophy is understood as a theory of legitimacy, the difference between political science and political philosophy cannot be intelligible. Furthermore, as Bobbio adds⁴, if the aims of political science and political philosophy is to consider the meaning of “politics”, both disciplines remain the same.

In this regard, the problem of considering the difference between political philosophy and political science, since the beginning of the history of philosophy, has not been clear at all. In this regard, the idea of independent fields and the idea of clear limits between political science and political philosophy, that is, as specific spaces in which political science and political philosophy can study their objects independently from each other, seems impossible to consider, at least in the context of the history of modern philosophy. Thus, in order to solve this puzzle in which the relationship between political philosophy and political science seems obscure, Bobbio introduces the idea that political philosophy must focus on the consistency of the scientific discourse as developed by political scientists insofar as they must focus on the empirical determinations of political actions⁵. According to this, political science and political philosophy will always be related insofar as we consider the levels in which they analyze their objects.

became generally accepted, and eventually also the distinction between political philosophy and political science as a kind of natural science of political things. Traditionally, however, political philosophy and political science were the same”. Cropsey, J., Strauss, L. (eds.). *History of Political Philosophy, op. cit.*, p. 1.

³ Bobbio, *Teoría general de la política*. Trotta, Madrid, 2005, p. 80. In this sense, as Gadamer states, nowadays philosophy, in general, is conceived merely as the study of the philosophical implications of scientific concepts, that is, the study of non-empirical conceptions that implies scientific knowledge. In this regard, Gadamer asks if philosophy’s claim to be part of scientific knowledge can be taken seriously if beforehand science considers itself as independent and autonomous. Gadamer, H-G. *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 24.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 81.

However, in spite of Bobbio's effort, his criteria can be useful if we frame political philosophy and political science in a contemporary context in which supposedly both of them should be separate. Thus, as we stated before, in the context of the history of modern philosophy, specifically in the context of a history of early modern philosophy in which the limit between philosophy –as speculative discipline– and natural science is not clear, a strong distinction between political philosophy and political science is clearly impossible.

Thus, Machiavelli's idea of virtue, Hobbes' concept of civil science or Spinoza's idea of passion cannot be studied philosophically or scientifically, but analyzed from both points of view simultaneously, where philosophy and science must be considered as dimensions of an universal investigation about truth. In this regard, the history of early modern political thought can be used as an example of how difficult it was, and still is, to separate philosophy from science. In the 17th century the idea that science works independently of philosophy was impossible. Both, science and philosophy, cannot be distinguished in early modernity because their objects and categories are the same. According to this, philosophy can be considered metaphysics only if reason is focused on a substance and its attributes. In others cases, philosophy, as a study about natural phenomena or power, can be called science, or natural philosophy.

The tradition in which early modern philosophy distinguishes between natural philosophy and philosophy as metaphysics is followed by Hobbes, who separates natural philosophy from civil science. According to Hobbes, civil science is not an independent field because its object of study depends entirely on what can be described beforehand by natural philosophy. In this regard, in Hobbes' philosophy, civil science is a consequence of a previous study the aim of which is to determine the limits and possibilities of knowledge in general and language in particular. Only after reviewing what can be considered as mental content, that is, contents that are able to be grasped by imagination, can civil science be developed.

Moreover, according to Hobbes, natural philosophy and civil science do not cover fields. On the contrary, in Hobbes' view, as derived from natural science, civil science's

field of research is also that of natural philosophy. In this context, Hobbes' materialist reductionism is the foundation of natural philosophy as well as of civil science. That is why the theory of passion in first part of *Leviathan* can be considered as the link between Hobbes' materialist anthropology and his conception of the origin of moral obligation. Thus, in a materialist context like this, in which reasoning is considered merely as an instrument of passions, the difference between philosophy and science cannot be described as simply as Bobbio's criteria concerning what is considered political science nowadays.

Furthermore, the impossibility of conceiving political philosophy and political science as two separate disciplines focusing on different fields is also present in other philosophers like Hume, who remarks –at the very beginning of his *Treatise*– that his goal is to establish a *science of man* that clarify the foundations of every possible science like natural science⁶.

According to all this, the first difficulty that we want to remark at the beginning of this dissertation is the fact that early modern philosophers such as Hobbes and Spinoza (and even Machiavelli although he cannot be considered an early modern thinker) insist on the idea that science and philosophy in general cannot be considered, for any reason, completely divided. That means, science and philosophy, in early modern thought, will be considered as synonyms and as interchangeable terms in most cases. Thus, political science will be developed using the language of metaphysics as well as the language of physics. This issue introduces several problems related to the difficult of recognizing the roles of empirical knowledge in politics as well as in moral philosophy.

Secondly, this dissertation is not on the contemporary definition of political science. Our scope is restricted to Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's philosophies. In this sense, the aim of this dissertation is limited and restricted to what it was stated about the identification of philosophy and science in the works of these thinkers. This means, that our dissertation is methodologically restricted by the history of philosophy and not by a meta-reflection on the limits of contemporary political science. In this regard, our

⁶ Hume, D. *Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1960, p. xix.

purpose is to offer a description of what was considered as political philosophy and as political science in Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's works, not to offer a general concept of political science according to a contemporary discussion on the limits of both disciplines.

It is common nowadays to discuss the limits of political science in term of its opposition to philosophy. Defining science as a space far from metaphysical assumptions (as if something like that were possible) is considered a desirable practice in contemporary debates that struggle with the lack of definition of political science. Our dissertation avoids that temptation: on the contrary, our goal is different because the problem of political science in early modern thought is tied to the more general problem of mind's reasoning powers. Hence, the problem of the limits between philosophy, science and metaphysics in renaissance and early modern thought cannot be separated from the problem of the faculties of the mind. The latter must be clarified. In this regard, considering the conceptual and historical difficulties behind the present dissertation, a methodological restriction that provides the historical context necessary to analyze the meaning of political science is not only useful but desirable.

Our goal is only to describe political thought and its limits according to what Machiavelli, Hobbes and Spinoza conceive of as scientific reasoning. In Machiavelli's case, as it is obvious, science is not an explicit category and this prevents him from developing a theory of reasoning in the same way as Hobbes or Spinoza. However, in spite of not using 'science' as a stable category, and taking into consideration his rejection of theological principles, Machiavelli's political thought is related to Hobbes' and Spinoza's political philosophy. For this reason, Machiavelli's political thought will be the starting point of this dissertation.

Machiavelli's political thought will point out a new conception of morality as well as ethics. Thus, an analysis of the origins of political thought and political science in early modern philosophy must consider Machiavelli's critique of classical ethics and medieval theology. In this context, this dissertation will consider Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's critiques against scholastic metaphysics and its aspiration to overcome the

limits of scientific reasoning by imposing a teleological conception of human nature rooted in a Catholic conception of God. Furthermore, Machiavelli's opposition to scholastic ethics will inspire early modern philosophical thought to reconsider its view of the foundations of political reasoning. In doing so, Hobbes' political philosophy abandons the teleological consideration that determined the study of politics in scholastic thought, and proceeds to analyze politics on the basis of empirical evidence, just as Galileo did in physics before, no matter the consequences. Thus, Hobbes' natural philosophy, as well as his political thought, abandoned eudaimonic considerations as well as theological ones –as Machiavelli did before him– because that model of reasoning subordinated the study of politics to religious principles. Later, and following Hobbes' civil science model, Spinoza's philosophy will attempt to explain political phenomena following Galileo's model as well, in which only reasoning and experience can explain scientific phenomena without referring to theology or faith. However, Spinoza's view of the role of sensory experience in science will be quite different from Hobbes'.

In this regard, by criticizing the role of theology in political science, these philosophers, although using different approaches and methodologies, conclude that the relationship between power, state and law can be explained within the boundaries of a concept of reasoning restricted to an efficient cause.

This dissertation will consider political science as a field of research open to philosophical distinctions, sometimes prescriptive but never predictive, that is, never considering that the task of political science is to determine what the best constitution or government is. That is why, in this context, political science will be regarded as a consequence of a critique of Aristotle's and scholastic metaphysics. Thus, predictive abilities cannot be part of political science from an early modern point of view when taking into consideration its epistemological possibilities as well as its methodological limitations. Contrary to what authors like Caminal suggest⁷, our dissertation rejects the idea that before the institutionalization of political science as an autonomous discipline independent from philosophy, early modern philosophies should be classified as 'prehistorical political science'. This dissertation does not assume a perspective that

⁷ Caminal, M. *Manual de ciencia política*, Tecnos, Madrid, 2004, p. 21.

privileges contemporary political science over early modern political science and political philosophy. Our goal is to show that political science and political thought in Machiavelli, Hobbes and Spinoza is rooted in a general idea about politics that implies ethics, language, anthropology, epistemology and even metaphysics.

Therefore, this dissertation claims that there is a legitimate relationship between philosophy and political science in early modern thought, regardless of contemporary efforts to separate those disciplines in different fields of research. Thus, contrary to those who support, like Caminal, a privileged view of contemporary political science over previous views, we depart from a conception of political science that emphasizes its autonomy from institutionalized assumptions or teleological pre-conceptions. From our standpoint the early modern and contemporary concepts of political science have the same legitimacy.

Due to the distinctions stated before, it is necessary to remark that this is not a dissertation on conceptual history or a dissertation enclosed in a specific concept of politics or a particular notion of science. This is a dissertation focused on conceptions of philosophy that regard politics not as a complementary dimension of the human being but a necessary dimension that defines the human in opposition to theology. In this regard, inspired by Gadamer, this dissertation understands concepts in general, and political ones in particular, in view of their elicitation capabilities⁸ and not only because of their cultural, linguistic or historical background. The choice of Machiavelli, Hobbes and Spinoza in this dissertation highlights the opposition to theology and the extent to which renaissance and early modern philosophy conceive of new limits to the study of politics as an independent field.

The structure of this dissertation is as follows: first, an analysis of Machiavelli's view on politics in *The Prince* and *Discourses on Livy*. This will allow us to explain the implications of Aristotle's view on politics and its main differences with Machiavelli's view on power and ethics. Moreover, by comparing Machiavelli's view on politics against

⁸ Koselleck, R., Gadamer, H-G. *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 20. Introducción de Villacañas J. L y Oncina, F.

the scholastic's standpoint on ethics, the autonomy of the study of politics in renaissance will be considered. Finally, considering Gramsci's view and Villacañas's conception on Machiavelli's political philosophy, the exclusion of Machiavelli's thought from early modern political philosophy will be reviewed. Hence, the first part of this dissertation will establish that later political thought will no longer be based on teleological reasoning.

In the second part, Hobbes' view of civil science and its relationship to natural philosophy will be studied. Accordingly, Hobbes will stress Machiavelli's view on politics as a non-theological study of power by developing a materialist conception of nature –inspired by Galileo's physics–, based merely on movement. However, besides their superficial similarities, Hobbes' political science will develop a concept of sovereignty distant from Machiavelli's concept of power.

Finally, in chapter three, and taking into account Hobbes' idea on covenants, we give an overview of Spinoza's conception of politics and its relationship to metaphysics. Besides the superficial parallelisms, Spinoza, in opposition to Hobbes, holds that instead of monarchy, democracy will be the government that best suits human needs. So, in this regard, contemporary readers of Spinoza's theory of passion and democracy such as Balibar, Tatián and Chauvi will be reviewed. Parallel to that, Descartes' and Spinoza's notion of substance will be contrasted in order to explain Spinoza's idea of subjectivity. Moreover, the impossibility of conceiving politics as separate from metaphysics in Spinoza's philosophy will be reviewed by analyzing the role of sensory experience in his theory of knowledge.

As stated before, the purpose of this dissertation is far from analyzing a contemporary concept of political science as an independent field from political philosophy. As a consequence of this assumption, our aim won't be framed in conceptual history; rather, our goal is to analyze political science according to what Machiavelli, Hobbes and Spinoza explicitly consider as a study of power and the social dimension of human life. In this sense, our aim is also to offer an analysis on political science based on philosophical categories that attach the study of politics to a specific conception of

reasoning, completely different from the scholastic and Aristotelian standpoints. This sustains political philosophy's claims for autonomy and independence.

CAPÍTULO I:

PENSAMIENTO POLÍTICO, RUPTURA Y MODERNIDAD: ¿ES POSIBLE PENSAR UNA ‘CIENCIA POLÍTICA’ EN MAQUIAVELO?

I.- Maquiavelo frente a la modernidad.

Por lo general, interpretar la obra de Maquiavelo implica estar prevenido respecto a la gran cantidad de lecturas contrapuestas que filósofos con él han sido capaces de suscitar. Esta circunstancia, si bien resulta ventajosa en la medida en que permite a la obra del autor ganar constante vigencia, también aumenta la dificultad para abordarla, ya sea desde el campo estrictamente filosófico o el de la historia de las ideas, la historia conceptual, la ciencia política o la historia; así, la obra del secretario florentino está condenada a enfrentarse tanto a su *maldita recepción*⁹ –tal como refiere Rivera– como a una tradición interpretativa capaz de convivir en constante disenso. De esta forma, Strauss, Viroli, Gramsci, Skinner, Mansfield o Rahe, entre otros muchos y en diferentes épocas y puntos de partida, han querido emprender la difícil labor de dar cuenta del pensamiento político de Maquiavelo, como así atestiguan sus diversas interpretaciones. A propósito de este problema, Lefort sostiene que, en efecto, un acuerdo inicial sobre los rasgos generales de la obra de Maquiavelo sería imposible, ya que “la decisión de examinarlos sugiere una investigación de un nuevo género: la inteligencia de la obra parece gobernada por una reflexión acerca de la oscuridad de su representación”¹⁰, a lo

⁹ Rivera, A. *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007, p. 121.

¹⁰ Lefort, C. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010, p. 30.

que agrega —ya en tono de lector desengañado frente a las interpretaciones que se han hecho sobre la obra del florentino—:

Tras haber pasado revista a cierto número de interpretaciones, tras haber observado las metamorfosis de la representación de Maquiavelo bajo el efecto de las condiciones sociales e históricas y de las convicciones de sus lectores, el crítico que parecía satisfacerse con una descripción, acaba por denunciar las proyecciones monstruosas de los autores ocupados en deshacerse de los efectos intolerables de la agresión de lo verdadero.¹¹

Si bien no es nuestra intención trasladar a este trabajo el desencanto que expresa Lefort con respecto a la naturaleza de las interpretaciones de la obra maquiaveliana, su posición al respecto nos obliga a dar cuenta de la nuestra: la presente investigación no busca ofrecer una interpretación completa de la obra del pensador italiano; por el contrario, pretende buscar, en determinados lugares de su obra, los elementos necesarios que nos permitan ponderar, hasta qué punto, Maquiavelo sienta las bases para una ciencia política, asunto que, en términos conceptuales, se traduce en la reflexión acerca de la fundamentación filosófica que ofrecería Maquiavelo para una ciencia de lo político. Dicha fundamentación, a la luz de la estructura de la obra del secretario florentino, es fragmentaria, pues no se encuentra expresada ni en un solo lugar ni en un solo registro, esto es, puede aparecer diseminada en sus diferentes trabajos de reflexión sobre el pasado —tal como lo podemos apreciar en los *Discursos*—, en la forma de consejos a dados al príncipe o como reflexiones de corte antropológico que darían cuenta del papel de las pasiones en el ámbito político.

De acuerdo a lo anterior, nuestra investigación se circunscribe a un espacio mucho más reducido y a una metodología con fines menos ambiciosos: no buscamos, desde la interpretación de los textos de Maquiavelo, dar cuenta de todos los problemas de su obra; en cambio, sí pretendemos que su obra nos ayude a entender una forma de pensar lo político que, partiendo del Renacimiento, logra su cristalización durante la temprana modernidad en la forma de una concepción de lo político en la que soberanía y poder

¹¹ Lefort, C. *Maquiavelo*, op. cit., p. 31.

buscarán comprenderse al margen de la metafísica tradicional. En este sentido, no buscamos ofrecer una interpretación general que a la postre se una al coro de interpretaciones fallidas que Lefort aborrece; por el contrario, deseamos proponer una lectura de los ‘insumos maquiavelianos’, es decir, de los giros conceptuales que nos ofrece el florentino a fin de hacerlos dialogar con la manera en la cual la temprana modernidad busca concebir lo político.

A fin de cumplir con el propósito anteriormente señalado, en el presente Capítulo nos proponemos, en primer lugar, revisar los elementos que presentan a la figura de Nicolás Maquiavelo como antecedente fundamental¹² del pensamiento político de la temprana modernidad. Para ello, haremos hincapié en cómo el pensador florentino acentúa la ruptura –en plena efervescencia del siglo XVI– entre el pensamiento escolástico, el pensamiento renacentista y parte de la filosofía moral clásica, especialmente la de corte aristotélico. Esta ruptura, como veremos, no es total, ya que el pensamiento clásico también sirve de inspiración al Renacimiento (y en particular a Maquiavelo) para justificar su crítica a la cristiandad. En tal sentido, la ruptura con el pensamiento clásico a la que nos referimos está caracterizada por formas típicamente asociadas al aristotelismo, desde las cuales el pensamiento político se encontraría subordinado al pensamiento moral tal como lo refiere Aristóteles en *Ética a Nicómaco*¹³.

¹² A este respecto, vale la pena aclarar, que no estamos interesados en esta investigación en indagar meramente sobre las repercusiones de la obra de Maquiavelo, sino sobre todo, en sus propias ideas. Sabemos que resulta imposible no hablar de una sin hacer referencia al interés que ésta ha suscitado, sin embargo, creemos conveniente hacer esta aclaratoria a fin de evitar ser partícipes de eso que Skinner ha denominado mitología de la prolepsis, la cual se genera cuando “estamos más interesados en la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas que en su significado”. Para un análisis más detallado sobre este punto de vista véase: Skinner, Q. *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2007, p. 137 y ss.

¹³ *Ética a Nicómaco* I, II, 1094b. Aubenque da cuenta de esta situación de subordinación poniendo de relieve la forma en la cual la política, según la interpretación aristotélica, habría de tener un sustento diferente al meramente ‘empírico’, a pesar de que ésta solo rija por la experiencia. En palabras de Aubenque, “En las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco*, cuya meta parece ser la de reintroducir y justificar la obra política de Aristóteles, éste parece reunirse con Platón en su crítica de los políticos “empíricos”. Después de haber recordado esta verdad de experiencia (desconocida por los teóricos de la virtud-ciencia), según la cual los discursos edificantes no bastan para volver virtuosos a los hombres (...) En esto, la política se distingue – parece que a disgusto– de “otras ciencias y capacidades” que, como la medicina o la pintura, pueden ser enseñadas y transmitidas. Detrás de esta descripción de la política de hecho, a la que se le reprocha la falta de perspectivas teóricas, se reconocerá sin dificultad la polémica platónica de *Menón* y *Protágoras* contra los políticos que, como Pericles, se han mostrado incapaces de transmitir su habilidad a sus descendientes”. Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999. p. 79. Precisamente, en el pensamiento de Aristóteles, la ética vendría a suplir esa necesidad desde la cual la política tradicional, al ser entendida sin relación con un sustrato teórico-conceptual, no conduciría a otra cosa sino a extravíos y contradicciones.

Así, analizaremos la manera en que se articula la relación entre ética y política en la filosofía aristotélica y la compararemos con las consideraciones ‘realistas’ desde las cuales, según Maquiavelo, se habría de desarrollar la política. Vale la pena acotar que utilizamos aquí el término ‘realismo’¹⁴ para describir al pensamiento político de Maquiavelo y diferenciarlo de otras formas del pensamiento político que representan toda acción relacionada con la vida y la organización social, en conexión con algún orden ideal –por lo general, de naturaleza trascendente– que pretende superar los límites de la experiencia, pero teniendo el privilegio de poder servir de orientación a toda acción moral. Por ello, el realismo de Maquiavelo pondría de relieve la necesaria mundanización del análisis de lo político, esto es, el desprendimiento del análisis sobre la naturaleza del poder de modelos explicativos de orden teleológico. En palabras de Rahe:

The efforts of his “many” predecessors, who “have imagined republics and principalities which have never been seen or known to exist in truth,” he

Esta observación se mantendrá latente, ya que servirá de argumento por parte del aristotelismo contra el pretendido ‘realismo’ maquiaveliano, que pretenderá separar de la explicación política el *telos* moral.

¹⁴ A este respecto, el realismo político al cual nos referimos, tal como sostienen Forte y López “incluye entre otros los siguientes elementos: pesimismo antropológico; conflicto tanto externo como interno al Estado; jerarquización de las relaciones de poder; imposibilidad de hallar propuestas globales o soluciones sin inconvenientes; instrumentalización de la moral y la religión”. Forte, J.M., López, P. *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 23 y ss. Así, tal, en consonancia con esta descripción, Forte sostiene que “este *realismo* desarrolla una visión esencialmente conflictiva de la realidad social y política; una noción del poder (generalmente entendido como recursos materiales y militares) como la instancia primordial y última para producir orden y dar formas estables a esa realidad conflictiva. Fundamental aquí también es la capacidad de desvincularse del marco de valores y afectos predominantes (saber entrar en el mal, en caso de necesidad) y la consideración del aspecto teatral y escénico de la actividad política (la escisión entre intereses reales y apariencias) y sus correspondientes juegos de simulación y disimulación. La razón instrumental se impone aquí en toda su crudeza, y la razón sustantiva para Maquiavelo impone básicamente un imperativo por encima del resto, al menos, por lo que se refiere a los estados: sobrevivir y fortalecerse”. Forte, J.M. *Maquiavelo. Epistolario privado*, La esfera, Madrid, 2007. Este realismo, tal como señalan Forte y López, “ha destacado igualmente como elemento caracterizador el reconocimiento de la autonomía entre la moral y la política, autonomía que debe interpretarse como tensión entre dos reinos separados pero que luchan por dominar la esfera de fines humanos. En este sentido, puede subrayarse que si el maquiavelismo se presentó, a diferencia de tantas otras doctrinas y tradiciones, como una perturbación, un peligro o una amenaza, ello se debió a que ponía en tela de juicio toda fundamentación externa de la política y del Estado: tanto aquella que desde la tradición griega y aristotélica buscaba un fundamento natural o racional para la política, como aquella otra que desde el agustinismo situaba alguna instancia alternativa por encima de ella, de manera que la política quedaba desvalorizada al tiempo que subordinada a valores trascendentes”. Forte, J.M., López, P. *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 23.

dismisses as worthless. There is, he explains, so great “a distance between how one lives and how” one is taught.¹⁵

De acuerdo con Rahe, Maquiavelo estaría mostrando el hiato existente entre formas de pensar la política orientadas por principios finalistas y formas que restringen la valoración moral de la acción a los resultados que desde éstas se alcancen. Así, el hiato existente entre una explicación esencialista sobre el poder y los hechos que describen el quehacer político concreto, permite ver el espectro a través del cual Maquiavelo mostrará que la política ha de prescindir de principios metafísicos que consideren el valor de la acción moral en el marco de un concepto trascendente del bien. Por ello, el ‘realismo’ al que nos referimos, producto de la tensión que explica Rahe entre formas opuestas de concebir la vida política, solo se entiende si se le contrapone al pensamiento de Maquiavelo un tipo de esencialismo político de corte platónico o un esencialismo teleológico de naturaleza aristotélica, que como veremos más adelante, se puede apreciar a partir de la conexión entre el Libro I de *Metafísica* y los Libro I y X de *Ética a Nicómaco*¹⁶.

Como segundo aspecto a tratar en este primer Capítulo, estudiaremos las razones que se esgrimen para demostrar que el pensamiento político de Maquiavelo es, en efecto, ciencia política. Esta tesis es desarrollada por Strauss y Mansfield, quienes sostienen que el pensamiento político de Maquiavelo, en tanto que autónomo, estaría dotado de las características necesarias para ser considerado científico en los términos en los cuales el término ciencia era empleado en el contexto del pensamiento temprano-moderno. En ese segundo apartado, encontraremos también que las tesis de ambos autores se apoyan en una representación del pensamiento de Maquiavelo desde la cual el saber de lo político, al estar caracterizado por una autonomía radical y un poder pedagógico no circunscrito a

¹⁵ Rahe, P. *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge University Press, Nueva York, 2008, p. 19.

¹⁶ En palabras de Rahe, la concepción aristotélica en torno a la política podría comprenderse de la idea de que la política comenzaría por una preocupación sobre la vida misma y habría de terminar en especulaciones más complejas sobre la justicia y el bien, para las cuales la respectiva educación moral sería fundamental: “Politics may begin with the concern for mere life, as Aristotle insists, but it is sustained, he also contends, by the desire to live nobly and well. Public deliberation begins with the question of advantage but somehow can never escape the question of justice and the good. For politics to achieve what it can, however, the citizens must receive a moral and intellectual education: they must become virtuous”. Rahe, P. *Against Throne and Altar*, *op. cit.*, p. 23.

ninguna época específica, se comprendería dentro de las coordenadas de cualquier otro saber con pretensiones de universalidad, lo cual, dentro de la esfera del pensamiento moderno, le permitiría –según estos autores– ser considerado como ciencia.

Frente a las problemáticas conclusiones que se derivarán del segundo apartado abordaremos, en tercer lugar, las tesis que invitan a pensar que el pensamiento político de Maquiavelo, más que científico, sería proto-científico, en el sentido de que operaría como base de sustentación conceptual para cualquier clase de desarrollo que pretenda pensar lo político como una ciencia (este será un asunto que podremos ver con mayor nitidez a través de la lectura de Lefort a propósito de Gramsci). Así, categorías como historicidad y autonomía serán revisadas a fin de explicar la necesidad de interpretar el pensamiento político de Maquiavelo desde una perspectiva que nos permita entender su riqueza sin descuidar los problemas fundamentales que su pensamiento suscita, particularmente, en lo que respecta al estudio de los fundamentos de la filosofía política.

En cuarto lugar, examinaremos la fisionomía del pensamiento político de Maquiavelo desde las críticas que se perfilarán en el apartado anterior, donde examinaremos la fisionomía del pensamiento político del florentino a la luz de una crítica a las posturas de Strauss y Mansfield y a una hipotética ‘modernidad’ maquiaveliana. Por último, exploraremos algunos de los rasgos esenciales del pensamiento político de Maquiavelo que influirían de forma determinante en el pensamiento político de la temprana modernidad.

En términos generales, la obra de Nicolás Maquiavelo no se nos presenta bajo la pretensión de ofrecer un canon de naturaleza hipotético-deductiva, desde el cual se pueda analizar lo político como si se tratara de una ciencia al estilo de lo que hoy en día podrían ser las ciencias humanas o las ciencias físico-naturales. Por el contrario, el esfuerzo de Maquiavelo se concentra en introducir –dentro de las formas de estudiar lo político de acuerdo a la tradición heredada– una forma diferente de pensamiento que, a todas luces, muestra –tanto en el arte como en la filosofía y en la ciencia–, el intento renacentista de romper con el paradigma aristotélico y escolástico. Frente a esto, Maquiavelo propone una nueva forma de concebir lo político más allá de la discusión acerca de formas

sustanciales o principios morales de naturaleza teleológica, discusión que encontrará su espacio de despliegue en una forma de realismo desde la cual lo político se representará con independencia de cualquier concepción trascendente de la moral. Este realismo, dicho sea de paso, buscará identificar los fundamentos de lo político dentro del ámbito de su realizabilidad efectiva, esto es, dentro de un espacio de facticidad específico –tal como Rahe señalaba anteriormente– desde el cual pueda representar sus posibilidades reales sin necesidad de apelar a ninguna metafísica que busque explicar la realidad de toda experiencia social más allá de los hechos y sus causas concretas¹⁷.

Por tal motivo, la postura de Maquiavelo, sin duda, no pretende ser científica, tal como en el siglo XVII se entenderá el esfuerzo de Descartes en torno a la física o el

¹⁷ Este asunto nos llevaría, indefectiblemente, al problema en torno a la concepción de materia que estaría en la base del pensamiento filosófico de Maquiavelo. Un análisis exhaustivo de esta cuestión excedería los límites a los cuales hemos circunscrito la presente investigación. Sin embargo, no podemos dejar de referirnos a este problema sin antes advertir que el materialismo maquiaveliano, como modo de explicar la naturaleza de lo político, no estará exento de contradicciones tal como destaca Lezra en “Uncountable Matter” (Lezra, J. “Uncountable Matter”. *The Oxford Literary Review*, vol. 39. Issue 1 (2017), pp. 17–41. Allí Lezra, al final de su artículo, aborda parte de estas contradicciones al afirmar que “We will want to recognise the bright circle in which we turn, subjects of disciplinary knowledge inasmuch as we face objects our disciplines give us, from which our disciplines take their shape and norms. We will want to recognise, and assume, that inhuman matters insist in us just where we count ourselves both as one thing among others and, covertly, as the measure of all things”. Lezra, J. “Uncountable Matter”, *op. cit.*, p. 37. Del mismo modo, también en “Corpora Caeca: Discontinuous Sovereignty in The Prince” (Lezra, J. “Corpora Caeca: Discontinuous Sovereignty in The Prince” en Del Lucchese, F., Frosini, F., Morfino, V. (ed.). *The Radical Machiavelli*, Brill, Boston, 2015, pp. 128–143), Lezra alude a las diversas metáforas de las que se vale Maquiavelo en el capítulo XXV de *El Príncipe* para hablar de la fortuna, destacando la concepción implícita de ‘naturaleza’ que se encontraría en la base de la filosofía del pensador florentino. En palabras de Lezra, “One of them, as it happens, is a river that *no-one* has seen, though many of Machiavelli’s readers would have encountered it. It flows through Book One of Lucretius’s *De rerum natura*. The lines I have in mind –the lovely verses beginning ‘Principio venti vis verberat incita corpus/ingentisque ruit navis et nubila differt’, –were profoundly influential in early modernity; Montaigne’s rivers – and there are many of them in the *Essais*– flow from this source. Lucretius’s argument to this point in *De rerum natura* concerns the nature of matter – its composition, its principal attributes: whether it originates and if so how and under what conditions; whether matter can be said to pass out of existence, and if so how, and under what conditions. We are on the verge of the atomic and alphabetical paradigms, introduced back-to-back some hundred lines earlier, but not yet fully discussed. Here, where his raging river flows into the poem, Lucretius wishes to establish the rhetorical and logical ground on which he will proceed, in an exposition that will concern those things in nature that are invisible. He will, in short, be not only arguing for a definition of the nature of matter, but arguing that we can know, by analogy, the component elements –the indivisible elements that lie beyond the sensible– by analogy to other phenomena and elements, apparently or manifestly invisible, whose effects reveal them, or which are revealed when they are looked at, for instance, in the slant light of a ray of sun”. Lezra, J. “Corpora Caeca: Discontinuous Sovereignty in The Prince”, *op. cit.*, p. 138. De acuerdo a lo anterior se desprende que, en primer lugar, resultaría difícil dar cuenta de la idea de materialismo implícita en el realismo de Maquiavelo sin considerar la influencia de Lucrecio; y en segundo lugar, que su postura acerca de lo que podemos llamar materia desde un punto de vista filosófico no estaría exenta de los problemas de circularidad comúnmente relacionados con la definición de éste término. En este sentido, tal como vemos a partir de lo que Lezra refiere, ambos asuntos serían fundamentales para comprender la ontología política del Renacimiento e, incluso, la nuestra.

esfuerzo de Hobbes en torno al Estado (solo por sugerir ejemplos tomados de la temprana filosofía moderna). Por el contrario, en tanto que sus mecanismos de análisis no son meramente conceptuales sino también histórico-fenoménicos, la postura de Maquiavelo ofrece una estructura de análisis de lo político que permitiría interpretar una realidad específica (la de su propio entorno social y cultural) apelando a categorías que, valiéndose de un rechazo frontal a buena parte de la tradición heredada, permiten entender tanto los matices histórico-críticos como los práctico-operativos inherentes a toda acción que busque orientar la vida social. En palabras de del Águila, el interés de Maquiavelo se centraría en:

[S]us reivindicaciones del “realismo” (...) su rechazo explícito al utopismo, su forma aparente de relacionar ética y política, su desconsideración por la crueldad de los medios empleados si el fin perseguido se consigue, el juicio político preocupado fundamentalmente por los criterios de eficacia y eficiencia en la consecución del fin.¹⁸

Del Águila describe con claridad lo que sería uno de los rasgos generales del pensamiento político de Maquiavelo, a saber: el rechazo a cualquier forma idealizada de política o moral de naturaleza ‘utópica’ (para emplear su propio término) que impida poder explicar y valorar las acciones en función de sus posibilidades reales para alcanzar fines políticos deseados. Esta lectura nos permitiría comprender aún más el rechazo, por parte de Maquiavelo, de mecanismos de censura, coacción y reprobación hacia determinadas acciones políticas por no ser adecuadas a un tipo de normatividad asociada a una forma utópica de entender lo político pretendidamente fundacionales. Esta misma tesis es esbozada también por Aramayo¹⁹, para quien Maquiavelo –tal como del Águila sostiene– ve en cualquier interpretación idealizada de lo político un riesgo de debilitamiento de la vida social, en tanto que lo público carecería de la sensibilidad

¹⁸ Águila, Rafael del. “Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo” en Rodríguez, R., Villacañas, J.L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, FCE, Madrid, 1999, p. 210.

¹⁹ “Maquiavelo constató cuán peligrosas resultan las relaciones entre la moral y lo político, pues mientras el político enamorado de la ética queda condenado a la impotencia, dado que sus devaneos con la moral tornará ineficaz su deliberación política, el moralista prendado del poder no conseguirá sino verse pervertido por éste”. Aramayo, R. “Las *liaisons dangereuses* entre la moral y lo político, o la quimera del Filósofo-Rey” en Rodríguez, R., Villacañas J. L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, op. cit., p. 43.

necesaria para asumir la responsabilidad de construir el marco valorativo desde el cual se juzguen las acciones que le otorguen sentido a la vida moral. Tanto Aramayo como del Águila coinciden en que la pérdida de fuerza –o iniciativa, como refiere Aramayo– para poder juzgar moralmente al ámbito político en función de las consecuencias prácticas de cualquier decisión política, traería como consecuencias que la responsabilidad de llevar a cabo tales juicios recayera en otra clase de instancia, cuya responsabilidad efectiva en el ámbito político sería, en el mejor de los casos, indirecta. En este sentido, antes que una ciencia política, Maquiavelo estaría buscando dar cuenta de la necesidad de que la reflexión política implique a la reflexión moral no desde una perspectiva vertical, tal como el aristotelismo o el pensamiento medieval proponen, sino desde una perspectiva horizontal desde la cual lo moral se entienda como el tipo de valoración que surge como consecuencia de cotejar el poder y los medios empleados para llevar a cabo determinada acción con los resultados que ésta pueda brindar²⁰.

Desde esta perspectiva, el pensamiento de Maquiavelo no buscaría ofrecer un concepto de ciencia política sino, por el contrario, la determinación de un espacio y una estructura de análisis desde los cuales cualquier conceptualización sobre lo político sea posible atendiendo siempre a la acción que lo determina, así como al juicio moral que surgiría a posteriori en función de los resultados alcanzados. Así, el pensamiento político de Maquiavelo sería, antes que científico, meta-científico, en tanto que lo propone es un modelo de consideración de lo político que permita, a posteriori, formar y estructurar categorías que permitan analizar el valor de la acción atendiendo a su facticidad, a los medios empleados para realizarla y a las determinaciones históricas que habrían de acompañarle.

Es por ello que, en tanto que pre-científico, el pensamiento político de Maquiavelo se encuentra en la frontera entre lo puramente filosófico y lo ensayístico. Si bien en su

²⁰ A este respecto, Aramayo sostiene que “Maquiavelo toma nota de algo extraordinariamente obvio, como es el que la ética suele constituir un obstáculo dentro del ámbito de lo político. El universo axiológico de la moral y el ámbito de lo político se muestran absolutamente incompatibles, a la vista de que su coexistencia suele arruinar sus respectivos intereses. Por supuesto, Maquiavelo no señala nada nuevo en relación con una praxis política cuya lógica interna no ha cambiado ni un ápice desde la noche de los tiempos. Lo novedoso era explicitar sus reglas internas y filosofar acerca de las mismas para conferirles un estatuto teórico.” Aramayo, R., “Las liaisons dangereuses”, *op. cit.*, p. 52.

modo de exposición lo histórico –sin ser por ello determinista– juega un papel definitorio respecto a su manera de entender los fenómenos políticos, Maquiavelo no busca entenderlos desde fórmulas previas que definan la naturaleza de la acción sin atender a sus repercusiones efectivas, esto es, sin atender a los efectos que tales acciones generen, sean estos deseados o no. Por el contrario, lo que Maquiavelo busca es comprender los fenómenos políticos exclusivamente desde la acción, asunto para lo cual la historia se transforma en una herramienta heurístico-dialéctica de primer orden. A propósito, del Águila afirma que para Maquiavelo:

El saber político, por su lado, no conduce a la búsqueda de la vida buena o de la virtud, de la justicia o de la equidad, sino al establecimiento de un saber sobre el poder. Un saber sobre su génesis, su articulación, su funcionamiento, su dinámica, su estática, su cambio y su institucionalización.²¹

Son precisamente las características del ‘saber político’ de Maquiavelo lo que pretendemos revisar en este capítulo, es decir, la fisionomía de un saber que no necesita apelar a otros saberes para dar cuenta del valor de aquello que persigue. Del mismo modo, frente al interés en reafirmar su autonomía de cara a su objeto de reflexión, el saber de lo político buscará romper con cualquier tradición que lo subordine. En este sentido, más que hablar de un ‘sujeto desatado’ tal como del Águila refiere²², se trataría más bien de reflexionar sobre un saber sin ataduras, esto es, un saber que busca definir su objeto en función de los fines que persigue, extrínsecamente, sin atender a una concepción apriorística de la moral. Así, al replantear los fundamentos de la filosofía política, Maquiavelo estaría también llevando a cabo una operación semántica y

²¹ Águila, Rafael del. *Modelos y estrategias*, op. cit., p. 212. A este respecto, tal como sintetiza Schleichert “Machiavelli does not attack morality as a theory about good and bad, but states that given certain circumstances a prince should act in contradiction with morality” Schleichert, H. “Border-Value Morality and Semantical Coherence in Machiavelli’s Prince” en *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue*. Rodopi, Amsterdam, 2011, p. 22. De acuerdo a la posición de Schleichert, Maquiavelo no crítica la concepción moral heredada de la tradición escolástica con el interés de suplirla por una ‘moral’ nueva. Por el contrario, el florentino trata de describir la forma desde la cual el Príncipe debe conducirse para mantener el poder, cuestión por la cual, si debe actuar en contra de los valores preestablecidos, su acción no implicaría la superposición de valores distintos, sino tan solo la negación ocasional de los preexistentes en función de alcanzar una ventaja con relación a una circunstancia puntual.

²² Águila, Rafael del. *Modelos y estrategias*, op. cit., p. 212.

metodológicamente más compleja, la cual consistiría en resignificar el lenguaje moral a partir de una nueva concepción del poder y del sujeto político, resignificación que aparecería en los *Discursos* y en *El Príncipe* en la medida en que los rasgos de ese nuevo sujeto político se van definiendo en función de los objetivos políticos que éste persigue.

De esta forma, la reflexión acerca de los rasgos meta-científicos que bordean el pensamiento político de Maquiavelo nos conduce, inevitablemente, a la discusión en torno al espacio que ocupa el pensamiento del secretario florentino dentro de nuestra concepción histórica de la filosofía, la cual lo ubica como antecedente de la modernidad temprana. Desde este lugar, su influjo resulta determinante sin que por ello su pensamiento se identifique plenamente con modelos considerados típicamente modernos, como sí son, por ejemplo, los de Descartes, Leibniz, Hobbes o Spinoza. Sobre este punto, vale la pena acotar que es precisamente Hobbes quien lleva, hasta sus últimas consecuencias, tanto la idea maquiaveliana de cálculo como sus usos dentro del ámbito político, ubicándolo dentro de su propuesta filosófica como uno de los rasgos antropológicos necesarios para poder salir del Estado de Naturaleza.

II.- Rupturas y quiebres: el pensamiento político de Maquiavelo y la concepción heredada.

Llevar a cabo una caracterización de los rasgos esenciales de la modernidad es una tarea inacabada y siempre discutible. Bien podríamos decir, considerando lo que hemos expuesto en la introducción en torno a la modernidad como concepto, que este período de la historia –y en particular, de la historia de la filosofía– puede ser entendido de manera general como un proceso de renovación que incluye una re-comprensión de la idea de sujeto desde la cual se reconsiderarán, de manera sistemática, los elementos constitutivos de todo quehacer científico y práctico. Esta idea de renovación, fruto de una fuerte presión transformadora, encuentra en la reducción de lo metafísico frente a lo conceptual, es decir, en la reducción de todo modelo explicativo a objetos de pensamiento y no a entidades más allá del sujeto, su punto de apoyo determinante. Dicha reducción, por poner un ejemplo tomado de la tradición cartesiana, obliga a que el ideal de

matematización de las ciencias físico-naturales se traslade al terreno de las ciencias experimentales, mostrando así el novedoso interés de la filosofía en la nueva concepción de subjetividad desde la cual la ciencia moderna emerge. En este sentido, la nueva concepción de lo político y de lo científico que se abre paso en la modernidad, encuentra uno de sus puntos de apoyo fundamentales en el pensamiento renacentista el cual, a su vez, ve emerger la figura de Maquiavelo como intérprete de una nueva concepción de lo político.

En este marco, en el cual la modernidad se comprendería como un modo de concebir un cambio histórico-conceptual y político que afectó estructuralmente la manera de concebir la filosofía, surge la pregunta acerca de las formas de comprensión que se legitiman en dicho período, formas que si bien pretenden reposicionar al sujeto como elemento central del quehacer filosófico y científico, ven muy difícil, por no decir imposible, deshacerse de un legado conceptual que no deja de influirlo y con respecto al cual no puede romper de manera absoluta.

Podríamos decir que este legado se constituye, de manera preponderante, por la influencia del pensamiento aristotélico medieval, así como por la conformación de la tradición antigua y escolástica como modelo de pensamiento dominante hasta el Renacimiento. Este legado se enfrenta no solo a las consecuencias socio-políticas inherentes al descubrimiento del Nuevo Mundo, sino a la necesidad de integrar, en un corpus filosófico-científico, los avances logrados en el ámbito de la filosofía de la naturaleza. En tal sentido, la modernidad no puede sustraerse, como proceso renovador y al mismo tiempo como estructura cristalizadora, de las formas de pensamiento que emergen del Renacimiento, así como de las estructuras de mediación conceptuales que aparecen frente a la crisis del pensamiento medieval. En *Visions of Politics*²³, Skinner da cuenta de estas formas premodernas afirmando que, en efecto, a pesar de lo manido del término ‘renacimiento’ y de los múltiples equívocos a los cuales su empleo puede conducirnos, no queda duda de que en tanto que proceso capaz de *agregar valor* al tipo de vida que hasta el momento se veía llevando en Europa, el Renacimiento marca un

²³ Skinner, Q. *Visions of Politics. Vol 2: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Nueva York, 2002.

punto de quiebre con una tradición hasta ese momento agotada²⁴. Así, de acuerdo con Skinner, la transformación renacentista encontraría sus raíces en los procesos de cambio de naturaleza humanista que se venían gestando dentro de las universidades italianas desde el siglo XV, y que se caracterizaban por una reconsideración del mundo clásico y su poder para reconstruir una esfera propia de pensamiento independiente²⁵. Por todo ello, la figura de Maquiavelo juega un papel esencial, ya que nos permite entender la fisionomía de esa frontera conceptual en la que modernidad y Renacimiento coinciden y se reconocen mutuamente como visiones enfrentadas al aristotelismo escolástico²⁶. Precisamente al respecto, Black afirma que:

It could be argued that the ‘special end’ of the Renaissance was the revival of classical learning which was thought to have been eclipsed during the barbarous Middle Ages. Movements work ‘continuously’ towards their ends; in other words one follower converts his contemporaries and so on.

²⁴ Ibid., 1.

²⁵ “If we are looking for origins, we probably need to direct our gaze as far back as the twelfth century, the period in which the Italian universities emerged as centres for the teaching of Roman law. As a preliminary to studying Justinian’s *Codex*, students were introduced to the *Ars rhetorica*, and thus to the idea that successful forensic oratory will often depend at least as much on persuasive delivery as on legal proof. Towards the end of the thirteenth century, the teaching of rhetoric began to be approached in a new way, evidently under the influence of the methods of instruction prevailing in the French cathedral schools. No longer were the manuals of ancient rhetoric examined simply as sources of practical rules; they were also used as guides to the acquisition of a better Latin style. Out of this renewed interest in the language of ancient Rome arose the first glimmerings of the humanist movement”. Ibid., 2.

²⁶ Este proceso de cambio hace, tal como Koyré sostiene, que sea difícil entender los procesos de transformación científico-conceptual desencadenados en los siglos XVI y XVII de manera completamente independiente, asunto que se traduce en la dificultad para comprender reinterpretaciones como las que lleva a cabo Maquiavelo en torno al pensamiento político al margen de lo que fue su inmediata interpretación en la temprana filosofía moderna. Este juego de reflejos, desde el cual vemos a Maquiavelo abriendo el camino para que el pensamiento de Hobbes emerja, forma parte de ese fenómeno que Koyré refiere a partir del cual los procesos de reinterpretación de los fenómenos naturales y sociales que surgen desde el siglo XVI, resultan íntimamente mezclados con lo que posteriormente llamaremos modernidad. En palabras de Koyré “Al estudiar la historia del pensamiento científico y filosófico de los siglos XVI y XVII (de hecho, están tan íntimamente interrelacionados y conectados entre sí que, si se separan, se tornan incomprensibles), me he visto una y otra vez forzado a reconocer, como tantos otros antes que yo, que durante este período el pensamiento humano, o al menos del europeo, sufrió una profunda revolución que transformó el marco y los patrones de nuestro pensamiento, de la que la ciencia y filosofía modernas constituyen a la vez la raíz y el fruto (...) Esta revolución o, como también se la ha llamado, esta “crisis de la conciencia europea” sea ha descrito y explicado de muy distintos modos. Así, mientras que es algo comúnmente admitido que el desarrollo de la nueva cosmología, que sustituyó al mundo geocéntrico e incluso antropocéntrico de la astronomía griega y medieval por el heliocéntrico y, más tarde, por el universo sin centro de la astronomía moderna, desempeñó una función suprema en este proceso, algunos historiadores principalmente interesados en las implicaciones sociales de los cambios espirituales han subrayado la supuesta conversión del espíritu humano de la *teoría* a la *praxis*, de la *scientia contemplativa* a la *scientia activa et operativa*, la cual transformó al hombre de espectador en dueño y señor de la naturaleza”. Koyré, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 1.

Again, it could be suggested that Petrarch, the first great Renaissance man, communicated to contemporaries such as Boccaccio his enthusiasm for the classical revival and together they handed on the torch to the next generation in the person of Coluccio Salutati, who in turn inspired younger men such as Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni and Poggio Bracciolini. Most importantly, movements are the work of a 'body of persons', and the protagonists of the Renaissance soon acquired a special name: humanists, who were, in contemporary parlance, not lovers of humanity or devotees of man rather than God but rather simply teachers or students of the humanities (known from the fourteenth century as the *studia humanitas*), or in modern parlance, the classics.²⁷

Tanto Black como Skinner comparten la tesis de que, en efecto, la gestación del humanismo posibilitó la emergencia del Renacimiento desde un consolidado proceso de enseñanza-aprendizaje, centrado en un modo de reinterpretación de los clásicos cuyo resultado se tradujo en un modo de contraponer una forma de vida conceptualmente autónoma a otra conceptualmente subordinada a la visión religiosa. Esta lectura perfila de antemano lo que será el rechazo de Maquiavelo al carácter despolitizador del cristianismo²⁸, así como a la manera en la cual éste debilitaría el fortalecimiento de una virtud republicana capaz de permanecer en el tiempo y de promover un tipo de vida social alejada de sensibilidades susceptibles de ser corrompidas²⁹. Así, el mundo clásico se transforma en un referente a considerar en función del desarrollo de un modo de pensamiento autónomo que, traducido al ámbito del pensamiento filosófico-político, se comprende desde la resignificación del vocabulario de la filosofía moral, el cual encontrará sentido no ya en un mundo basado en principios teleológicos sino exclusivamente dentro del ámbito de la propia acción humana.

²⁷ Black, R. "The Renaissance and Humanism: Definitions and Origins" en Woolfson, J., *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, p. 98.

²⁸ *Discursos*, II, V, 425 y ss.

²⁹ *Discursos*, I, XII, 297 y ss. Allí Maquiavelo afirma que "Si los príncipes de las naciones cristianas hubieran mantenido la religión conforme a las doctrinas de su fundador, los Estados y las repúblicas cristianas estarían mucho más unidos y serían mucho más felices. El mejor indicio de su decadencia es el ver que los pueblos más próximos a la Iglesia romana, cabeza de nuestra religión, son los menos religiosos. Quien considere los fundamentos en que descansa y vea cuán diversas de las primitivas son las prácticas de ahora, juzgará, sin duda, inmediata la época de la ruina o del castigo".

En este sentido, si bien intérpretes como Israel distinguen dentro de la modernidad diversas formas de ilustración³⁰, las cuales permiten al historiador del pensamiento filosófico reconocer la genealogía de distintas corrientes que dan sentido a la temprana modernidad, resulta en extremo complicado trazar una línea divisoria entre lo que podría ser moderno, pre-moderno –o incluso, posmoderno–, categorías que no resultan útiles para reducir y constreñir modos de explicación acerca de formas de pensamiento, pero sí para pensar, junto a los autores, en maneras de conceptualización que buscan romper cierta tradición desde categorías reconstruidas y reorientadas en función de nuevas coordenadas históricas. Esto es lo que tanto Black como Skinner señalan a propósito del humanismo: su poder radica en la introducción de un modo de transformación basado no solo en la reinterpretación de una época –la clásica– sino en promover un tipo de enseñanza que garantice que el proceso de reinterpretación permanezca en el tiempo y logre su objetivo: posibilitar un cambio no solo teórico, sino sobre todo práctico en la conciencia del mundo europeo. Por ello, creemos que solo valdría la pena usar las categorías de modernidad, temprano-modernidad, Renacimiento o humanismo no como elementos para la reducción histórico-hermenéutica, sino para impulsar una manera de pensar, desde un tipo de revisión categorial, nuevas cartografías que posibilitan que pensemos la propia naturaleza de la historia de la filosofía a partir de sus giros y posibles vertientes.

Desde un punto de vista retrospectivo, y teniendo como objetivo reconocer los rasgos fundamentales del pensamiento político de Maquiavelo, también habría que indagar hasta qué punto la figura del secretario florentino y su fuerte impronta renacentista condicionan la forma de pensar la política en la temprana modernidad. Para dilucidar dicha cuestión, y sin posicionarnos al respecto, inicialmente tendríamos que analizar la manera en la cual el pensamiento político de Maquiavelo será asociado, posteriormente, a la temprana filosofía moderna, esto es, al pensamiento de filósofos como Hobbes o Spinoza, y a la manera en la cual estos pensadores identifican formas de la sensibilidad que serían determinantes al momento de analizar los elementos centrales que condicionarían, en general, toda relación con el otro. Esta forma de experimentar lo

³⁰ Israel, J., *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp.133 y ss.

político, la cual pondría en evidencia las similitudes entre el perfil renacentista –o si se quiere, pre-moderno– del pensamiento político de Maquiavelo con la filosofía de Hobbes o de Spinoza, vendría caracterizada por un modelo antropológico en el que el concepto de pasión juega un papel esencial. Tanto Maquiavelo como Hobbes y Spinoza describen el perfil antropológico de sus respectivos sujetos políticos considerando al miedo como pasión determinante. Este rasgo, así como otros relacionados con el papel político que tendrían las pasiones humanas, nos permitirá comprender no solo la manera en la cual el pensamiento político de Maquiavelo sentaría la bases para explicar la política no desde principios morales, sino a partir de rasgos antropológicos elementales –orgánicos, incluso– desde los cuales, al igual que desde otras pasiones, se explicaría el principio de toda acción política.

III.- Independencia y ruptura: ¿Puede haber ciencia política en Maquiavelo?

Comencemos este apartado tomando como referencia el distanciamiento que la temprana modernidad asume frente al realismo aristotélico. Dicho distanciamiento se hace patente, en primer lugar, en la manera como la filosofía de la naturaleza toma distancia de los modelos de explicación científica que superponen principios teleológicos en lugar de principios estrictamente mecánicos en el ámbito de la física³¹ sino también, en segundo lugar, en la forma en la cual la explicación en torno a los objetos de pensamiento busca separarse de principios explicativos emparentados con formas sustanciales. En buena medida, este distanciamiento se muestra tanto en la tradición racionalista como en la empirista (mucho más acentuada en ésta), ya que ambas rechazan los principios gnoseológicos fundamentales del *De Anima*³² y buscan explicar la naturaleza del conocimiento sin la necesaria postulación de entidades captables desde las

³¹ Koyré, A., *Del mundo cerrado*, op. cit., p. 98 y ss.

³² Los cuales Aristóteles se encarga de sintetizar a partir de *De Anima*, II, I (412a), en donde da cuenta de la operación de conocer suponiendo que las operaciones de intelección fundadas en el cuerpo son capaces de llevar a cabo la captación de la forma sensible. La explicación de este proceso viene acompañada, a partir de 418a, de una explicación acerca de la forma en la cual los sentidos jugarían un papel definitorio en dicha captación, lo que pone de relieve la complejidad desde la cual Aristóteles busca distinguirse del platonismo clásico para explicar el proceso de captación de la forma sensible sin incurrir en alguna clase de dualismo. Dicha captación solo sería posible a partir de lo que sería el percibir óptimo, el cual daría pie, tal como sostiene en 424b, a la captación de las *formas de los objetos sensibles* sin la materia que le acompaña.

sensaciones. De esta manera, y haciéndose eco de este rechazo al aristotelismo, Hobbes concluirá que desde las sensaciones no puede concebirse algo distinto a la materia³³. Del mismo modo, ya en las *Regulae*, Descartes pretende distanciarse de los postulados aristotélicos, específicamente de lo expuesto tanto en el *De Anima*³⁴ como en el libro VII de *Metafísica*³⁵, al suponer que los objetos puros de entendimiento habrían de tener una forma distinta a la de un objeto previamente constituido por la mediación corporal, cuestión que le permite emplear el término ‘intuición’³⁶ y posteriormente ‘idea’³⁷ como componente básico del conocimiento.

Así, si bien en la temprana filosofía moderna no se desconoce el valor de la sensibilidad en el ámbito de la reflexión científica, esta clase de experiencia se ve mediada por contenidos mentales desde los cuales se buscan establecer juicios más allá de una descripción metafísica del mundo sensible basada en formas sustanciales. A este respecto, la tradición cartesiana (así como el pensamiento de Hobbes, Spinoza y Locke, por mencionar solo algunos) rechaza, en primer lugar, la metafísica sustancialista heredada de la tradición aristotélica y, en segundo lugar, la idea de que la experiencia habría de jugar un rol de mediación, más no de determinación, en lo relativo a la naturaleza del conocimiento y del posterior valor de verdad que tendrían nuestros juicios. En tal sentido, la tradición racionalista y empirista coincidirían ya que en ambas solo harían falta explicaciones basadas en causas eficientes para explicar el funcionamiento del mundo material, esto es, el mundo del que parte toda experiencia posible.

Sin embargo, este distanciamiento frente a la metafísica aristotélica, o si se quiere, frente a una interpretación fundacionalista de parte de la tradición aristotélica, específicamente aquella que privilegia al libro VII (Z) y VII (H) de *Metafísica*, es decir, a la ousiología³⁸ como ciencia determinante tanto del conocer como del ser frente a otras

³³ Algo que desde una perspectiva distinta Hobbes se encargará de discutir con Descartes a propósito de la naturaleza del dualismo en las *Terceras Objeciones* (AT VII, 171 y ss.)

³⁴ A pesar de que lo expuesto por Descartes en la Regla XII (AT X, 411 y ss.) coincida con varios de los postulados de Aristóteles hechos en *De Anima* 422b, la ruptura del pensador francés con la visión en torno a la naturaleza del conocimiento del Estagirita es radical.

³⁵ Nos referimos a la idea de sustancia como compuesto expuesta en el Capítulo III del libro VII, a saber, como compuesto de materia y forma. Aristóteles, *Metafísica*, VII, III, 1029a.

³⁶ AT X, 368 y ss.

³⁷ AT VII, 160-161.

³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, VII, III, 1028a.

definiciones de filosofía existentes en *Metafísica*, no nace con la modernidad, pues no inicia su ruptura con el pensamiento cartesiano ni con la física premoderna³⁹ sino que encuentra en el Renacimiento, en particular en Maquiavelo, una reinterpretación que busca prescindir de los principios metafísicos heredados del aristotelismo escolástico para así explicar la naturaleza y la acción humana sin hacer referencia a ninguna clase de teleología subyacente. En este espacio de ruptura que antecede a la formación del pensamiento filosófico temprano-moderno, el Renacimiento puede socavar las bases de un modelo de explicación científico-gnoseológico y, al mismo tiempo, político-moral, a partir de la reconsideración del sujeto como eje valorativo-epistemológico desde el cual se estructuraría todo saber. Esta reconsideración, inspirada en el mundo clásico, permitirá iniciar la crítica sistemática a la ética medieval, trayendo como consecuencia el desarrollo de un tipo de pensamiento político cuyo rasgo identitario sería el de romper con la metafísica y la moral escolástica. En este sentido, la figura de Maquiavelo emerge como referente ineludible en lo que respecta a la forma en la cual el Renacimiento, desde su posición de ruptura frente a la tradición medieval, traza los márgenes de una nueva manera de pensar lo político, considerando la historia y la dimensión práctica de los efectos de la acción como referentes fundamentales sin que en dichas explicaciones se apele, de forma previa y con propósitos meramente condicionantes, a ninguna esencia ni a ningún *telos* determinante. Esto se hace patente en *El Príncipe*, pero sin duda también se muestra con claridad en el espíritu humanista que recorre los *Discursos*.

De acuerdo a lo anterior, podemos afirmar que la figura de Maquiavelo muestra elementos comunes con ese rasgo de la modernidad que rechaza la idea de que la descripción de una práctica, técnica o fenómeno tendría que venir acompañada de un correlato de naturaleza esencialista.

En este sentido, al describir en los *Discursos*⁴⁰ las formas de la virtud que tendría que tener la república, y utilizando la antigüedad como referente inspirador, Maquiavelo

³⁹ Koyré, A., *Del mundo cerrado*, op. cit., p. 13 y ss.

⁴⁰ En *Discursos* I, LVIII, 400, Maquiavelo afirma que “Si los príncipes son superiores a los pueblos en dar leyes y en formar nuevos códigos políticos y civiles, los pueblos se superan en conservar la legislación establecida, aumentando así la fama del legislador. En suma, y para terminar esta materia, diré que tanto han durado las monarquías como las repúblicas; unas y otras han necesitado leyes a que ajustar su vida, porque el príncipe que puede hacer lo que quiere es un insensato, y el pueblo que se encuentra en igual caso

expone la forma en la cual lo público requeriría de la conformación de un *ethos* —cuya naturaleza no dependería de ninguna teleología de inspiración eudaimónica— para poder evitar la corrupción y garantizar la estabilidad (garantía que nunca termina siendo perpetua, sino que resultará siempre problemática dada la influencia de la fortuna)⁴¹. En este sentido, Maquiavelo no apela a una metafísica subyacente al ámbito moral para justificar la conformación de un *ethos* republicano que permita la supervivencia de una república⁴². Más aún, si tomamos como referencia a *El Príncipe* tenemos que, en lo que

no es prudente. Comparados un pueblo y un príncipe, sujetos ambos a las leyes, se verá mayor virtud en el pueblo que en el príncipe; si ambos no tienen freno, menos errores que el príncipe cometerá el pueblo y los de éste tendrán mejor remedio; porque un hombre honrado y respetable puede hablar a un pueblo licencioso y desordenado y atraerlo fácilmente con su elocuencia a buena vía, y la maldad de un príncipe no se corrige con palabras, sino con la fuerza”. El autor florentino reafirma esto en *Discursos*, II, 407, cuando explica que “En las naciones y los pueblos nacidos de las ruinas del Imperio romano continuó la antigua virtud, y en parte de ellos aún existe y es digna de las alabanzas que se le tributan. Los que nacen en estos pueblos y prefieren los tiempos pasados a los presentes pueden engañarse, pero quien nace en Italia o Grecia y no llega a ser en Italia ultramontano o en Grecia turco, motivos tiene para quejarse de estos tiempos y preferir los antiguos, porque en los antiguos hay muchas cosas que le maravillan y en los actuales nada le compensa de tan gran miseria, infamia y vituperio; porque ni se practica la religión, ni se cumplen las leyes, ni se observa la ordenanza militar; manchando todas las conciencias los vicios más repugnantes, vicios tanto más detestables cuanto que sobresalen en los que forman los tribunales, o ejercen autoridad, o pretenden ser adorados”. En consonancia con esto, Maquiavelo añade más adelante (en el mismo prólogo a la segunda parte de los *Discursos*) lo siguiente: “No sé si debo figurar yo mismo entre los que se equivocan al elogiar tanto en este libro los tiempos de los antiguos romanos y al censurar los nuestros; y ciertamente si no fuesen tan claras como el sol las virtudes que entonces imperaban y los vicios que ahora reinan, sería más parco en mis afirmaciones, temeroso de incurrir en el mismo error que en otros advierto; pero siendo la cosa tan evidente, me atreveré a decir con toda claridad lo que pienso de aquellos y de estos tiempos, para que los jóvenes lectores de mis escritos puedan abominar los actuales y disponerse a imitar los antiguos, si las vicisitudes de la fortuna les da ocasión a ello; porque es deber de hombre honrado enseñar a los demás el bien que por la malignidad de los tiempos y de su suerte no ha podido realizar”. *Discursos*, II, 407-408. Este mismo elogio lo pone de manifiesto luego, cuando al oponer la virtud del mundo antiguo frente a la virtud cristiana en *Discursos*, II, II, 416, el florentino afirma que “[L]a religión pagana sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer los hombres fortísimos. La fortaleza de alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones. Esta nueva manera de vivir parece que ha hecho más débiles a los pueblos y más fácil convertirlos en presa de los malvados, que con mayor seguridad pueden manejarlos al ver a casi todos los hombres más dispuestos, para alcanzar el paraíso, a sufrir las injurias que a vengarlas. Pero la culpa de que se haya afeminado el mundo y desarmado el cielo, es, sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud; pues si consideramos que aquélla permite la gloria y la defensa de la patria, deduciremos que quiere que la amemos, que la honremos y que nos preparemos para ser capaces de defenderla”. Hay más ejemplos de este punto de vista en otros textos de Maquiavelo; sin embargo, hemos citado estos fragmentos a fin de continuar ilustrando el punto que nos interesa en esta parte de la investigación.

⁴¹ *Discursos*, II, I, 409 “Dicen aquellos que si los romanos no tuvieron nunca a la vez dos peligrosas guerras se debió a la fortuna y no a la habilidad de este pueblo”. Esta tensión entre virtud y fortuna en la obra de Maquiavelo es destacada por Forte en Maquiavelo, N. *Obra Selecta*, Gredos, Madrid, 2011, p. XCV-XCVI.

⁴² Un *ethos* que, indiscutiblemente, tal como señala el secretario florentino en *Discursos*, II, XXI, 600, requiere del manejo de las armas, de organización popular así como de adiestramiento para hacer frente a la fortuna en todo momento.

respecta no solo al manejo de la fortuna⁴³ sino a la necesaria administración de la fuerza y a la consecuente utilidad que habría de obtenerse del manejo de ésta producto del empleo del poder⁴⁴, Maquiavelo insiste en su rechazo a la tradición mostrando que, para poder comprender el poder, esto es, pensarlo y hacerlo parte de un modelo de enseñanza política —es decir, de un tipo especializado de pedagogía destinada a quien gobierna⁴⁵— lo conveniente sería abandonar todo punto de vista esencialista que comprometiera la acción con consideraciones morales tomadas de principios supuestamente autónomos cuyo origen descansaría más allá de toda práctica.

En este contexto, el pensamiento político de Maquiavelo, en particular su modo de enunciar sus tesis acerca de qué debe hacer el príncipe para acceder y conservar el poder, parece compartir con la modernidad el rasgo de partir siempre de la experiencia; así, el secretario florentino acude a la historia y a presupuestos culturales (como, por ejemplo, el rol de la religión en la política del momento⁴⁶) a la hora de establecer los

⁴³ *El Príncipe* XXV, 83 y ss.

⁴⁴ *El Príncipe* XVII, 56 y ss. Aquí Maquiavelo destaca los particulares beneficios que genera el temor con respecto a las ‘pírricas’ ventajas que ofrecería ser amado. Esta postura deja abierta la discusión en torno a dos asuntos fundamentales, a saber: el valor de las pasiones en la nueva ‘metafísica’ del poder que estaría delineando Maquiavelo así como la manera en la cual se habría de calcular la manera en la cual ese temor habría de ser administrado desde el uso de la fuerza. Este mismo principio es expuesto en *Discursos*, II, XXI, 573 y ss., allí Maquiavelo da cuenta de la fuerza de este principio a partir del ejemplo de Escipión a quienes sus soldados y aliados lo habrían abandonado en España —de acuerdo a Maquiavelo— por el hecho de no haber inspirado en ellos el suficiente temor.

⁴⁵ La cual, de acuerdo a lo expresado en la dedicatoria a Lorenzo de Médicis al comienzo del *El Príncipe*, estaría caracterizada por tres principios: “el conocimiento de las acciones de los grandes hombres (...), larga experiencia de los hechos modernos y lectura continua acerca de los antiguos” *El Príncipe*, Dedicatoria al Magnífico Lorenzo de Médicis, p. 3.

⁴⁶ *El Príncipe* XI, 37 y ss. A este respecto, Mansfield comenta en su estudio introductorio a *El Príncipe*: “Must the new prince —the truly new prince— then be his own prophet and make a new religion so as to be his own master? The great power of religion can be seen in what Moses and David founded, and in what Savonarola nearly accomplished in Machiavelli’s own time and city. The unarmed prince whom he disparages in Chapter 6 actually disposes of formidable weapons necessary to the art of war. The unarmed prophet becomes armed if he uses religion for his own purposes rather than God’s; and because the prince cannot acquire glory for himself without bringing order to his principality, using religion for himself is using it to answer human necessities generally”. Machiavelli, N. *The Prince*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. xxii (traducido y comentado por Harvey Mansfield). Sin duda que Maquiavelo, al pensar sobre el papel de la religión en la política, introduce un problema que si bien en Aristóteles no parece ser de gran importancia, sí resultará fundamental en el pensamiento de Hobbes. En este sentido, es desde esta capacidad de innovación que pretendemos leer a Maquiavelo como un pensador pre-moderno. Tan solo en *Ética a Nicómaco* (IV, II, 1122b), a propósito de la magnificencia, se emplea la expresión *sagrado* (en la traducción de María Araujo y Julián Marías) en un contexto en el que la relación entre religión y política no se discute. Por su parte, en *Política*, las afirmaciones que en torno a la religión aparecen en 1330a y 1280b (las cuales serían las más resaltantes de las escasas ocasiones en que el término ‘religión’ o ‘sagrado’ aparece en este texto) se limitan tan solo a discurrir sobre el asunto de los territorios que han de ser comunes (en los cuales debía llevarse a cabo el culto), así como otra clase de cuestiones secundarias en las que Aristóteles no se detiene a especular respecto a la relación entre religión, poder y gobierno. Incluso, en

fundamentos del tipo de abordaje necesario para la consecución del poder. Este tipo de fundamentación habría de hacerse a partir de observaciones basadas en un saber de naturaleza práctico-especulativa que busque no reducirse a lo que haría un solo individuo, sino a cualquiera que pueda encontrarse en condiciones similares. Por tal motivo, al citar uno de los tantos ejemplos que aparecen en *El Príncipe*, Maquiavelo pone de relieve el valor de los hábitos y costumbres de los principados conquistados como elemento fundamental a la hora de conservarlos bajo el dominio del nuevo príncipe⁴⁷. Este ejemplo, como muchos otros, si bien nace de una observación de carácter general basada en la historia, busca reproducir una explicación general que no necesite de metafísica alguna para ser comprendida. De esta forma, el modelo explicativo de Maquiavelo lo emparenta con lo que sería un denominador común no solo de la temprana filosofía moderna, sino también de toda la modernidad: nos referimos al deseo de determinar los principios generales que permitan analizar fenómenos particulares de la mano de hipótesis, cuyo valor descansaría en la posibilidad de ser trasladadas de un contexto a otro sin menoscabo de su aspiración a ser universales.

De esta forma, y tal como sostiene Ujaldón a propósito del alcance y características del pensamiento de Maquiavelo, tenemos que:

Circunscribir a Maquiavelo a un romo "realismo político" es degradarlo y simplificarlo. Porque la acción política que él defendía (que es, por cierto, la única defendible), es aquella que establece objetivos y se articula en torno a ideas sobre qué se pretende conservar y qué se aspira a conquistar. Interpretes en los verbos *conservar* y *conquistar* en el más amplio de los sentidos posible. La política que tiene sentido es, en términos weberianos, un modo de acción racional con respecto a los medios usados en relación con los fines perseguidos.⁴⁸

Política (VII, VIII, 1342a), en donde se discute sobre el valor de la música en la educación, se habla con carácter peyorativo de los 'arrebatos' que produciría la música religiosa.

⁴⁷ *El Príncipe* III, 8.

⁴⁸ Ujaldón, E. "Maquiavelo y el liberalismo español" en González García, M., Herrera Guillén, R (coord.). *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 245.

Tal como Ujaldón señala, Maquiavelo no puede ser reducido a la categoría de “realismo político” por el mero hecho de buscar una descripción de lo político que permita explicar las formas efectivas en las cuales el poder se despliega. En este sentido, si bien Maquiavelo en *El Príncipe* se distancia de la identidad entre lo político y lo eudaimónico y en los *Discursos* rescata un concepto de virtud desde el cual se puede conformar un *ethos* republicano, el pensamiento del secretario florentino no busca circunscribirse tan solo a un momento epocal específico –tal como señalábamos antes de introducir el comentario de Ujaldón–, es decir, no busca resolver una coyuntura puntual sino, por el contrario, desde una coyuntura particular concerniente a la Florencia de su época, pretende pensar la realidad de las prácticas políticas inherentes a las formas de mantener el poder. En este sentido, la categoría ‘realismo político’ más que una categoría de orden conceptual tendría un valor meramente ilustrativo ya que lo que pretende mostrar es la forma en la cual medios y fines se determinan recíprocamente, en particular a partir de la forma en la cual se presenta la política en la Florencia de final del Renacimiento. Esta forma de determinación recíproca sería opuesta a los ideales morales medievales y las formas trascendentes de moralidad arraigadas en la tradición escolástica.

De acuerdo a esto, la política en Maquiavelo se entenderá como un modo de determinar las formas elementales de un hacer relativo al poder a partir de una ponderación racional basada en la consideración de efectos deseados, la cual sería capaz de mediar entre categorías empíricas, teóricas y referentes históricos reinterpretándolos constantemente a la luz de principios hipotéticos más generales, esto es, de principios con un valor epistemológico pretendidamente universal pero, al mismo tiempo, inseparables de la experiencia del ejercicio fáctico del poder para ser comprendidos. A este respecto, y a fin de remarcar la manera en la cual Maquiavelo se distancia del pensamiento clásico y medieval, Forte afirma que:

Si para Maquiavelo la política debe pensarse ineludiblemente limitada por un parámetro de eficacia, esto es, de producción efectiva de realidad, ello solo es posible partiendo de ese supuesto básico de la modernidad que fue la afirmación de la propia existencia. Por ello mismo, los cuerpos políticos tienen como valores sagrados o naturales la seguridad, la estabilidad y la

duración en el tiempo. De ahí que los Estados deban regirse por la *ratio utilitatis*. Pero la afirmación en la existencia no consiste sólo en una mera resistencia a la disolución, sino en una continua actividad de reproducción y de expansión del propio ser. La expansión, que empieza siendo un mero ejercicio de seguridad, tiende a convertirse en deseo de dominio y conquista: conquista de la naturaleza, y conquista de esa naturaleza que abarca también a los demás hombres.⁴⁹

De acuerdo con Forte, dentro del marco práctico-representacional de lo político que articula Maquiavelo, términos como ‘conquista’ y ‘utilidad’ aparecen como obligaciones y criterios de representación del valor de una acción, asunto por el cual, en sí misma –y sin atender a cómo beneficiaría una forma de acceso y permanencia en el poder– estos términos carecerían de sentido, ya que no tendrían valor moral ni político alguno en tanto que no estarían destinados a comprender ni darle sentido a una acción específica relacionada con el poder. Esta pérdida de sentido frente a la ausencia de un fin, desde el cual puede interpretarse el lenguaje moral y político, es la que permite apreciar en la obra de Maquiavelo el esfuerzo conceptual por resignificar los términos asociados a la comprensión de lo político⁵⁰. Esta resignificación implicará la reconstrucción de una semántica del poder en la que los actores no podrán comprenderse sino asumiendo que toda acción estaría orientada a satisfacer un interés específico, y por tanto, dirigidas a representar al sujeto político en todo momento. Esta es, sin duda, una de las operaciones más significativas que realiza Maquiavelo al reinterpretar el pensamiento político de su época: ofrecer una nueva semántica del poder que, al tiempo que pretende describir la naturaleza de la acción, describa también la naturaleza última del sujeto que la desarrolla. Así, el realismo político de Maquiavelo no solo estaría representado por la erradicación de las categorías de la metafísica de la moral clásica del seno de la filosofía política sino que, más aún, dicho realismo estaría caracterizado por una reinterpretación política de todo lenguaje moral, lo cual traería como consecuencia una redefinición de los conceptos

⁴⁹ Nicolás Maquiavelo, *Obra Selecta. op. cit.*, p. LXXXIV.

⁵⁰ Asunto que, tal como Forte destaca, nos permite continuar delineando la forma desde la cual se concibe el realismo político desde el cual se suele describir al pensamiento de Maquiavelo. En tal sentido, dicho realismo, en tanto que se muestra desde lo útil y no desde lo netamente contemplativo, se muestra como “un pensamiento que renuncia a refugiarse tras instancias morales o jurídicas que permitan la redención última de los elementos poco amables de la política”. *Ibíd.*, p. LXXII.

de virtud y de sujeto. En tal sentido, vale la pena destacar que, con la operación de resignificación del lenguaje moral dentro del lenguaje político, Maquiavelo elimina cualquier consideración en torno al bien, el mal o alguna clase de virtud cuya efectividad para lograr y mantener el poder no pueda medirse. Esta idea de ‘medida’ o, si se quiere, de ‘cálculo’, tal como veremos a lo largo de esta investigación, será uno de los aportes del Renacimiento –y de Maquiavelo en particular– al pensamiento político de la modernidad, la cual heredó el problema de cómo representar la virtud desde su mera efectividad política (es decir, de acuerdo a su capacidad para acceder y mantener el poder), cuestión que el secretario florentino introducirá y que el pensamiento moderno, en particular Hobbes y Spinoza, interpretarán de maneras muy singulares.

Considerando lo anterior, resulta evidente que dentro de la propuesta política de Maquiavelo tanto la idea de medio como, sobre todo, la de fin, estarán determinadas por su carácter práctico, medible y concreto, esto es, por la utilidad que representan en el marco de cualquier proyecto que implique el manejo del poder. A fin de entender esta idea de proyecto para conseguir y mantener el poder, Forte, en el texto anteriormente citado, emplea la expresión *producción efectiva de realidad*, la cual podríamos comprender como la producción de nuevas relaciones y la aparición de nuevos condicionantes que permitan al príncipe continuar en el proceso de consolidación de su soberanía, proceso que, dentro de la propuesta de Maquiavelo, no alcanzaría un límite o un cénit, sino que, por el contrario, habría de renovarse de manera constante, por lo que la *producción efectiva de realidad* sería, sin duda, el mecanismo necesario para lograrlo⁵¹.

⁵¹ En este punto, es fácil observar similitudes entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Spinoza, en tanto que, para ambos pensadores, la política se muestra como el espacio de representación del poder dentro de un contexto determinado que conduce al sujeto a un máximo de realización. En este sentido, ambos filósofos coinciden en la necesidad de entender al poder desde un *continuum* que obligue al sujeto político a buscar alternativas de manera constante para poder mantener una forma de ejercicio del poder coincidente con su naturaleza. En el caso de ambos pensadores, esta idea de sujeto político sería diametralmente opuesta, sobre todo si se compara la propuesta política de Spinoza con *El Príncipe*. Sin embargo, el principio de identificación antropológica entre poder y sujeto político se mantiene, lo cual significa que Spinoza, al igual que Maquiavelo, no están interesados en buscar una metafísica que explique el poder ni la naturaleza humana más allá de la acción misma. Sobre este punto volveremos más adelante, en el tercer Capítulo.

Así visto, pareciera entonces que con Maquiavelo estaríamos frente a un caso limítrofe⁵² dentro del pensamiento filosófico, el cual resultaría especialmente fructífero para el análisis de categorías que dan forma a la reflexión sobre la genealogía del pensamiento político moderno, en tanto que emplea un mecanismo de análisis de lo político que, si bien parte de la experiencia, exige un tipo de reflexión capaz de conceptualizar los atributos e implicaciones del concepto de poder –los cuales se encuentran en la base de la reflexión desarrollada tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*– y los transforme en principios explicativos de naturaleza general. Esta reflexión trascendería los cánones de la tradición escolástica y colocaría a Maquiavelo en un espacio donde su reflexión, al desvincularse de especulaciones teleológicas, busca establecer los parámetros generales de un tipo de principio desde el cual el estudio de la política no se asuma como mera especulación historiográfica pero, tampoco, como un simple sucedáneo de la especulación moral. De esta manera, Maquiavelo estaría reafirmando la idea de concebir la política como una esfera autónoma, deliberadamente fuera del alcance de lo religioso y moral, interesada por reflexionar tanto sobre los fenómenos inherentes a las formas de acceso y mantenimiento del poder como acerca del fortalecimiento de los rasgos que permitirían al poder identificarse con una suerte de *logos* republicano que lo fortalezca y le permita prevalecer sobre otras alternativas. Debido a ello, su concepción de lo político, a pesar de expresarse en contextos y desde experiencias distintas, no cambia radicalmente entre lo expresado en *El Príncipe* y en los *Discursos*, a pesar de que los problemas que se mencionan en ambas obras sean diferentes.

En este sentido, ciertamente podríamos afirmar que, si bien no nos atrevemos a señalar que Maquiavelo es un pensador moderno –como veremos si lo hacen Strauss, Mansfield y Parel–, al menos sí afirmamos con claridad que se trata de un pensador único tanto por su estilo como por el lugar que ocupa dentro de cualquier representación

⁵² Usamos en este contexto el término ‘limítrofe’ con el fin de exponer las dificultades para ubicar al pensamiento político de Maquiavelo tan solo en una época determinada dentro de la historia de la filosofía. En este sentido, hemos optado por el uso de este término debido a que nos permite dar cuenta de las dificultades a las que se enfrenta la historiografía al momento de reconocer los espacios de influencia y las posibilidades efectivas de transformación –dentro del espacio del que emergió, así como del contexto inmediato sobre el que influyó directamente– que el pensamiento de Maquiavelo ha posibilitado.

historiográfica interesada en dar sentido a la historia del pensamiento filosófico y político en general.

A tenor de lo anterior, Viroli da cuenta de la originalidad de Maquiavelo tomando como referencia a *El Príncipe* afirmando que:

En los tiempos de Maquiavelo la política era identificada con la actividad de legislar, gobernar y administrar justicia, inspirada por el ideal de una comunidad civil basada en el reino de la ley. En *El Príncipe*, Maquiavelo explica la virtud como producto de la fuerza y de la astucia, lo cual es bastante diferente de la sabiduría civil e incluso aún más necesaria que ésta para fundar y preservar al Estado.⁵³

De acuerdo con Viroli, la nueva forma de entender la virtud dentro del pensamiento de Maquiavelo permitiría explicar la originalidad y posición fronteriza (renacentista) frente al paradigma aristotélico medieval y a lo que nosotros hoy en día llamamos modernidad. Esta virtud, definida por Viroli desde *El Príncipe* como astucia y en los *Discursos* por el propio Maquiavelo como virtud pública⁵⁴, nos deja apreciar la originalidad de este pensamiento y comprender cómo el secretario florentino se distancia del catolicismo al pensar en otras alternativas (no religiosas) para fortalecer la vida civil. Respecto a esto último, resulta necesario aclarar que, si bien Maquiavelo alude a la antigüedad como referente para comprender la virtud frente a lo que sería la decadencia de la moralidad cristiana⁵⁵, no lo hace invitando a pensar la política tal como lo hacían los clásicos, sino, por el contrario, como un llamado a transformar un modo de pensar lo político más allá de un modelo de virtud en crisis, el cual requeriría ser sustituido y mejorado por una forma de virtud más estable que no requiera de la hipostasis institucional que lo eclesiástico había logrado sobre lo político. Maquiavelo buscaba, pues, volver sobre un modelo de virtud que de forma orgánica –o, si se quiere, popular– fuera capaz de soportar una república. En este sentido, Viroli resalta la idea de un saber que, al estar basado en la astucia, tendría una naturaleza pre-jurídica y, por tanto, anterior

⁵³ Viroli, M. *Machiavelli*. Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 55. La traducción es nuestra.

⁵⁴ Véase: *Discursos*, I, LVIII, 397 y ss.

⁵⁵ *Discursos*, II, II, 416-417.

a cualquier estructura política posible. Viroli atiende al problema de la sustitución de las reglas ideales –de orden teleológico– que regularían la vida civil por otro tipo de reglas, absolutamente prácticas, que vendrían a explicar la naturaleza pre-jurídica de toda estructura política. La sustitución a la cual nos referimos nos ofrecería elementos necesarios para reflexionar sobre la originalidad del pensamiento maquiaveliano, así como respecto a la manera en la cual las premisas de las que parte el secretario florentino para reconfigurar el pensamiento político nos permitirían comprender tanto los fundamentos de la filosofía política de la temprana modernidad como también los elementos fundacionales de la ciencia política considerada desde un punto de vista general (tal como, según vimos en la introducción, Bobbio consideraba que podría ser concebida esta ciencia).

En relación a la originalidad del pensamiento de Maquiavelo, vale la pena traer a colación la opinión de Schmitt, quien coincidiendo con lo señalado a propósito de la tesis de Viroli, señala que la doctrina de Maquiavelo muestra su originalidad a pesar de que a ésta

Se le ha negado con bastante frecuencia (...) y sus escritos han sido calificados de copia de modelos antiguos, de “antologías” de Aristóteles y Polibio, o de “disertaciones humanistas”. Sin embargo, sus observaciones sobre la dictadura demuestran justamente un interés político independiente y una capacidad de diferenciación. Junto a las cosas conocidas, repetidas en todas la épocas, de que para las relaciones extraordinarias se necesitan medidas extraordinarias, y a las explicaciones, apreciadas hasta bien entrado el siglo XIX, sobre la virtud de los republicanos romanos que renunciaban a su dictadura antes del transcurso del plazo de su mandato (*Discursos* I, cap. 3, 34), se encuentran también observaciones sobre el curso del ejercicio regular del cargo, cuya prolijidad y cuya colegialidad para la deliberación resultaban peligrosas en los casos urgentes y podían hacer imposible una decisión rápida.⁵⁶

⁵⁶ Schmitt, C. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 36-37.

Al igual que Viroli, Schmitt apoya la tesis según la cual la originalidad del pensamiento de Maquiavelo radicaría en su habilidad de proponer formas de pensar el poder diferentes a las de la tradición, tanto clásica como medieval, así como en su capacidad para transformar la manera tradicional de comprender las categorías de ‘político’ y ‘moral’. Con respecto a la primera categoría, su estudio implicaría una reflexión sobre el orden práctico desde el cual se habrían de tomar las decisiones que afectarían el curso de la historia y la conformación del poder –algo que estaría muy alejado de la estrecha visión que busca mostrar a Maquiavelo como un simple ‘técnico’ de lo político al cual ni siquiera le correspondería el ‘título’ de filósofo⁵⁷. En referencia a la segunda categoría, su estudio no dependería de la comprensión de una estructura metafísica preconditionante, sino de los elementos fácticos específicos que conformarían la virtud, para lo cual, en Maquiavelo, pasión e historia se transforman en categorías fundamentales tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, ya que es desde éstas que podemos apreciar las causas y efectos de las acciones en función de su capacidad para la consecución y preservación del poder.

Volviendo a la cita de Schmitt, tenemos que la forma en la cual Maquiavelo estudia la figura del dictador lo distancia de cierta tradición que sostenía que el dictador no podrá ni modificar la constitución ni las estructuras de contrapeso existentes previamente; esta concepción se opone a la idea de Maquiavelo sobre la función del príncipe quien, a diferencia del Dictador, sería soberano⁵⁸ en un sentido pleno. Esta profunda diferencia introduciría una variante estructural en la comprensión tanto del estudio de lo político como del estudio de la moral en el marco de cualquier reflexión sobre el poder posterior a la irrupción de Maquiavelo. De hecho, aquí residiría buena parte de la originalidad del pensamiento maquiaveliano: la idea de soberanía que emerge luego de la resignificación del lenguaje moral y político tras la ruptura con la tradición medieval, lo que se traduce en una concepción de la soberanía que trasciende el ámbito de la ley –formalmente concebida– y ubica toda explicación acerca del ejercicio efectivo del poder en un espacio anterior en el cual pasión, afecto y, por ende, cuerpo, se

⁵⁷ Berlin, I. *Against the Current*. The Viking Press, Nueva York, 1980, p. 36.

⁵⁸ Schmitt. *La dictadura*, op. cit., p. 38.

transforman en referentes ineludibles desde los cuales esa soberanía buscaría ejercerse antes de que surja cualquier estructura jurídica.

En este punto, resulta evidente la distancia que separa a Maquiavelo de Hobbes – así como de otros pensadores modernos– ya que para el pensador inglés el poder del Estado estaría al margen de reflexiones prescriptivas dirigidas a retener el poder (cosa que Maquiavelo lleva a cabo en *El Príncipe*). Por eso, Schmitt sostiene que la habilidad del príncipe –según Maquiavelo– para estar dentro y fuera de la ley lo investiría soberano en tanto que, para él, la ley no sería un condicionante necesario sino meramente contingente. En tal sentido, y como veremos en el Capítulo II de esta investigación, la idea de soberano temprano-moderna, a diferencia de lo que propone Maquiavelo, actuaría dentro de límites que lo contienen, definen y dotan de poder. Este asunto marcará una diferencia insalvable entre Maquiavelo y la modernidad: la soberanía ejercida por el sujeto político maquiaveliano no puede prescindir del conflicto pues solo desde éste podría mostrar su legitimidad. En cambio, la soberanía que ejerce el sujeto político de la temprana modernidad no necesitará del conflicto, sino primordialmente, de la ley para poder mostrar su legitimidad. En el caso de Maquiavelo, la figura que mejor representaría a este sujeto político sería la del príncipe guerrero, y en el caso de la modernidad, la de un príncipe civil.

De acuerdo a lo anterior, solo resulta posible comprender ambas figuras (a pesar de sus marcadas diferencias) si las asumimos, inicialmente, como resultado del abandono de la tradición escolástica. A este respecto, y en relación con la noción escolástica de causa final, podría decirse que la visión de Maquiavelo invita a robustecer una concepción de la subjetividad en la que el individuo se concibe desde la capacidad para transformar su propia naturaleza mediante el poder. En cambio, en el pensamiento político moderno, específicamente en la obra de Hobbes, la desaparición de causas finales posibilita que el análisis de las estructuras que permiten ejercer el poder se elabore, desde el inicio, a partir de una descripción mecanicista de las bases antropológicas y jurídicas del Estado y no tan solo del sujeto como actor político (ya sea como colectivo o como individuo), tal como se aprecia en Maquiavelo. Por ello, en la temprana modernidad, la forma del Estado estaría íntimamente ligada a una descripción antropológica de la naturaleza humana y a

una taxonomía de las pasiones, así como a su comprensión desde la mera experiencia, lo cual exigirá a Hobbes a ofrecer, en primer término, los fundamentos materialistas de una filosofía de la naturaleza.

En relación a sus respectivas concepciones en torno a las pasiones, resulta evidente que entre el pensamiento político de Maquiavelo y el de Hobbes existen diferencias notables, más aún si se considera su genealogía y la estructura conceptual desde las cuales se constituyen. Sin embargo, es imposible negar que la casi completa desaparición –tal como se puede ver en Maquiavelo– de elementos finalistas dentro de la especulación política ha sido un rasgo distintivo del pensamiento político moderno. En esto, *El Príncipe* de Maquiavelo se ha erigido, sin duda, en precursor de la modernidad a pesar de que, a la postre, neguemos que Maquiavelo sea un pensador estrictamente moderno.

A ese respecto, si volvemos sobre el comentario de Viroli ya citado, podemos observar que la idea tradicional de la política como producto de una concepción moral tendría sus raíces en el viejo paradigma aristotélico de acuerdo con el cual acción moral, virtud y política irían de la mano. Esto se pone de relieve en *Ética a Nicómaco* al considerar la política como ciencia directiva⁵⁹. Según a este marco conceptual, fuerza y astucia, al no ser virtudes de acuerdo a la visión aristotélica, no podrían constituir ni agregar valor a la acción moral en tanto que se encontrarían escindidas de cualquier principio deliberativo asociado a la virtud –asunto que definirá a la acción moral según Aristóteles–. Siguiendo esta tradición, fuerza y astucia serían, si se quiere, formas de simulación, que de permitir la conformación de un tipo de orden social, desplazarían la representación tradicional de la virtud desarrollada por la escolástica.

⁵⁹ *Ética a Nicómaco* I, I, 1094a. En la traducción de Roger Crisp, ἀρχιτεκτονικῆς no se traduce por ‘directiva’, tal como sugieren Araujo y Marías (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p. 2) y también Pallí (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985, p. 130), sino que se traduce con la expresión *the highest master science*. (Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 3). Esta discusión, si bien puede parecer de carácter meramente filológico, pone de relieve la distancia que habrá entre la forma en la cual Aristóteles concibe la política y la manera en que lo hace Maquiavelo.

Así, podemos decir que, en contraste, Maquiavelo se distancia de la tradición aristotélica y pretende inaugurar una nueva forma de pensar lo político que, sin llegar ser considerada plenamente moderna, asume ciertos elementos de la vida social, otrora considerados como contingentes (como la religión, las costumbres o la historia) como necesarios a la hora de pensar en los mecanismos que permitan ofrecer legitimidad a quien desea gobernar.

Ahora bien, a propósito esta ruptura contra la tradición⁶⁰, Strauss encuentra una forma de representar la originalidad de Maquiavelo, no solo haciéndose eco de la forma en la cual el pensador florentino se distancia de una concepción moral heredada del aristotelismo sino, sobre todo, a partir de la forma en la cual el pensamiento de Maquiavelo sería capaz de vincularse con un proceso de transformación que hallaría su cristalización plena en la temprana modernidad, entendida ésta como una nueva concepción de lo político basada en el distanciamiento no solo frente a Aristóteles sino frente a la tradición medieval. En palabras de Strauss:

For a philosophy based on faith is no longer philosophy. Perhaps it was this unresolved conflict which has prevented Western thought from ever coming to rest. Perhaps it is this conflict which is at the bottom of a kind of thought which is philosophic indeed but no longer Greek: modern philosophy. It is in trying to understand modern philosophy that we come across Machiavelli.⁶¹

Siguiendo entonces lo propuesto por Strauss, volver a Maquiavelo obedece a una razón conceptual inscrita en un doble orden, a saber: primeramente, a la capacidad del pensamiento del secretario florentino para tomar distancia de la fe y, en segundo lugar, al intento de romper con la idea tradicional de virtud, la cual sería la responsable de brindarle orientación teleológica al pensamiento político. La consecuencia inmediata de esto, tal como hemos avanzado, sería la reducción de la diversidad de todo fenómeno político a la

⁶⁰ Parel, A. "The Question of Machiavelli's Modernity" en Sorell, T. (ed.). *The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 254.

⁶¹ Strauss, L. "Niccolo Machiavelli" en Cropsey, J., Strauss, L. (ed.). *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 297.

consideración en torno a los fines prácticos de toda acción, asunto que, sin duda, incluiría dentro del espacio político la discusión sobre los medios que permitan alcanzarlos. Por otra parte, siguiendo a Strauss, tendríamos que la vuelta al pensamiento de Maquiavelo nos acercaría al intento de establecer un criterio de demarcación para la comprensión, más allá de toda teología, de la autonomía, tanto práctica como teórica, de la reflexión política. Así, a través de Maquiavelo, entenderíamos cuál sería el punto de partida del pensamiento político moderno. A este respecto, Strauss afirma también que, aunque el pensamiento de Hobbes desarrolla a plenitud la puesta en escena de este cambio con relación a la tradición escolástica, dicha transformación *fue decisivamente preparada por Maquiavelo*⁶².

De esta forma, y volcados a la reflexión sobre el concepto de ciencia política en el registro general que hemos descrito en la Introducción del presente trabajo, tenemos que, desde la discusión en torno a los rasgos comunes que tendría el pensamiento de Maquiavelo con la temprana filosofía moderna, podemos destacar las características de un pensamiento político novedoso —el maquiaveliano— frente a la tradición medieval la cual, si bien no lograría a la postre cristalizar lo suficiente como para poder denominarse ciencia política ni, tampoco, para designarse como moderna, reclama para sí un espacio de autonomía que resulta, como concepto, radicalmente novedoso⁶³. Más aún, Strauss acentúa la ruptura de Maquiavelo con la tradición sosteniendo que:

His intention is rather, on the basis of knowledge of how men do live, to teach princes how they ought to rule and even how they ought to live. Accordingly he rewrites, as it were, Aristotle's Ethics. To some extent he admits that the traditional teaching is true: men are obliged to live

⁶² Ibid., 298. La traducción es nuestra.

⁶³ Asunto que el propio Strauss resalta cuando afirma que no es Hobbes, sino Maquiavelo, quien debe tener el honor de ser nombrado fundador de la filosofía política moderna. En palabras de Strauss, “Hobbes appeared to me as the originator of modern political philosophy. This was an error: not Hobbes, but Machiavelli, deserves this honor. But I still prefer that easily corrected error, or rather its characteristic premises, to the more generally accepted views which I was forced to oppose and which are less easily corrected”. Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, p. XV.

virtuously in the Aristotelian sense. But he denies that living virtuously is living happily or leads to happiness.⁶⁴

Si bien no nos solidarizamos con la idea de que, en efecto, *El Príncipe* sea una reformulación de *Ética a Nicómaco* en clave renacentista –o si se quiere pre-moderna–, resulta fundamental rescatar la idea de que Maquiavelo pretende mostrar que, en vez de necesidad, la relación entre *eudaimonía* y virtud sería siempre contingente, así como también lo sería la relación entre virtud y salvación cristiana. Esto se puede apreciar atendiendo al doble fondo que *El Príncipe* y los *Discursos* critican, y en los cuales estaría, por un lado, el aristotelismo como estructura conceptual dedicada a presentar la unidad entre virtud y felicidad y, por otro, una forma de comprender la virtud ligada a la teología cristiana. De acuerdo a Strauss, las consecuencias de concebir como contingente la conexión propuesta por el realismo aristotélico (de acuerdo con la cual el ejercicio de la virtud posibilitaría alcanzar la felicidad), nos permitiría entender el tipo de filosofía política que Maquiavelo quiere inaugurar, esto es, una filosofía en la cual el pensamiento moral se desprenda de principios eudaimónicos, vinculándose así con una representación general de lo político que, tal como se evidencia en los *Discursos sobre la situación de Florencia*⁶⁵, se identifica con un gobierno republicano.

En este punto, vale la pena aclarar algo sobre lo que volveremos más adelante: nos referimos al papel de la fortuna en la discusión sobre Maquiavelo y la tradición Aristotélica. A pesar de la ruptura de Maquiavelo con la idea de la tradición aristotélica de que la felicidad requeriría del ejercicio de la virtud, es fundamental considerar que, tanto en Aristóteles como en Maquiavelo, la fortuna jugaría un papel fundamental en tanto que, ni la virtud según Aristóteles, ni la astucia según Maquiavelo, por sí mismas, garantizarían ninguna clase de bien que esté absolutamente fuera del alcance de la fortuna⁶⁶. Por ello para Maquiavelo, a diferencia del Estagirita, sería necesario

⁶⁴ Strauss, L. *History of Political Philosophy*, op. cit., p. 300.

⁶⁵ *Discursos sobre la situación de Florencia* en Maquiavelo N. *Obra Selecta*, op. cit., p. 672.

⁶⁶ A este respecto, en *Tras la virtud*, MacIntyre sostiene que “Ciertamente, Maquiavelo creía tan apasionadamente como cualquier pensador de la Ilustración que nuestras investigaciones tendrían como resultado generalizaciones que podrían proveernos de máximas para iluminar la práctica. Pero también creía que no importaba si se amasaba un buen montón de generalizaciones o tampoco si se las formulaba bien, en todo caso el factor Fortuna era ineliminable de la vida humana. Maquiavelo creía también que podríamos ser capaces de inventar una medida cuantitativa de la influencia de la Fortuna en los asuntos

posicionarse frente a la fortuna y así evitar la suerte que Aristóteles le asigna a Príamo en *Ética a Nicómaco*⁶⁷, es decir, la suerte de quien, tras haber sido virtuoso, corre el peor de los destinos.

Sobre esto, *El Príncipe* –y en particular, la posición que Maquiavelo asume en él con relación a la fortuna– constituyen un alegato a pensar en alternativas prácticas, resuelta y abiertamente alejadas de cualquier estoicismo, que nos permitan paliar los efectos de la fortuna en el ámbito social, asunto que, si lo leemos de forma comparativa, se traduciría en un esfuerzo por sustraer, en la medida de lo posible, el influjo definitorio de la tragedia sobre la narrativa del príncipe guerrero capaz de obtener el poder. Con esto no queremos decir que, según Maquiavelo, la tragedia no pueda presentarse tras la aparición de la fortuna; lo que queremos señalar, por el contrario, es que se trataría más bien de minimizar sus efectos, haciendo a lo trágico conjurable o aprovechable hasta cierto punto, si llegara a ser el caso. La posición de Maquiavelo con respecto a este asunto nos permite ahondar en las profundas diferencias de la visión moral que, sobre a la alteridad, tendrían el pensador italiano y el aristotelismo. En tal sentido, Maquiavelo pretende evitar la pasividad en la que incurre Aristóteles en *Ética a Nicómaco*⁶⁸; allí, se deja abierta la posibilidad de que fortuna y tragedia coincidan, lo que el Estagirita asume como factible al reconocer que la virtud no sería suficiente para alcanzar la felicidad. Maquiavelo, por el contrario, prefiere evitar que esta pasividad pueda determinar de alguna manera los esfuerzos del príncipe, asunto por el cual recomienda su sometimiento. Así, vemos cómo en el conocido capítulo XXV de *El Príncipe*, Maquiavelo reflexiona sobre la fortuna siguiendo dos analogías que establecen diferencias respecto a la tradición, tal como mencionamos anteriormente. En un primer momento, el florentino equipara la fortuna con Dios y sostiene que, en efecto, tal como reza la tradición, las *cosas del mundo*⁶⁹ estarían gobernadas por ambos, destinando los esfuerzos humanos a soportar sus

humanos; pero esa creencia la dejaré de lado por ahora. Lo que quiero poner de relieve es la creencia de Maquiavelo de que, supuesto el mejor conjunto posible de generalizaciones, podemos ser derrotados a las primeras de cambio por un contraejemplo no predicho e impredecible, sin que por ello se vea una manera de mejorar nuestras generalizaciones, y sin que ello sea motivo para abandonarlas ni siquiera redefinirlas” MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 2001, p.127

⁶⁷ *Ética a Nicómaco* I, VIII, 1100a.

⁶⁸ Tal como sucede con Príamo.

⁶⁹ *El Príncipe* XXV, 83.

efectos. Sin embargo, a fin continuar marcando distancias con la tradición, el autor afirma:

Se me asemeja [la fortuna] a uno de esos ríos torrenciales que, al enfurecerse, inundan los llanos, asuelan árboles y edificios, arrancan tierra de esta parte y se la llevan a aquella: todos huyen a su vista, cada uno cede a su ímpetu sin que pueda refrenarlo lo más mínimo. Pero aunque sea esa su índole, ello no obsta para que, en los momentos de calma, los hombres no puedan precaverse mediante malecones y diques de forma que en próximas crecidas, las aguas discurrirían por un canal o su ímpetu no sería ni tan desenfrenado ni tan perjudicial. Algo similar pasa con la fortuna: ésta muestra su potencia cuando no hay virtud organizada que se le oponga, y por tanto vuelve sus ímpetus hacia donde sabe que no se hicieron ni malecones ni diques para contenerla.⁷⁰

Llama la atención que Maquiavelo emplee una analogía distinta a la de la rueda⁷¹ y, más aún, prefiera la imagen de la inundación, pues ésta proyecta una visión absolutamente desfavorable de la fortuna, algo que no coincidiría con la idea general tomada del aristotelismo –y, en general, de la tradición helenística– de acuerdo con la cual fortuna implicaría, simplemente, la posibilidad de ser favorecido o no por causas ajenas a la acción humana.

El uso de la imagen del río por parte de Maquiavelo permite apreciar el fondo de la discusión que propone el secretario florentino, esto es: aquello que no depende de la acción humana, sea inicialmente favorable o no, puede desencadenar consecuencias absolutamente imprevisibles que, en general, afectarían el mantenimiento de un principado si no se adoptan las medidas necesarias previamente. Dichas medidas no se identificarán, necesariamente, con el concepto tradicional de virtud, sino, por el contrario, con una forma nueva de virtud vinculada con las habilidades necesarias para contrarrestar los efectos de la fortuna, entre las cuales se encontraría la astucia. En este sentido, la

⁷⁰ *Ibíd.*, 83.

⁷¹ Este contraste es analizado por Forte en Maquiavelo, N. *Obra Selecta*, *op. cit.*, p. XCI.

imagen del dique que emplea Maquiavelo en el capítulo XXV busca representar la necesidad de contemplar medidas que resten valor efectivo a las circunstancias imprevisibles, lo cual debe, necesariamente, incluirse en cualquier proyecto político, pues, en la mayoría de los casos, resultaría difícil considerar como ventajosos los efectos de la fortuna.

Ahora bien, desde esta primera aproximación, Maquiavelo asume que, en efecto, existe la posibilidad de reducir el efecto de la fortuna en la vida de los hombres, por lo que la imagen de Príamo que Aristóteles trae a colación en *Ética a Nicómaco*⁷² (en la que el rey troyano es representado como víctima absoluta de la fortuna, imposibilitado de rescatar nada de aquello que sus esfuerzos le permitieron conquistar y quedando plenamente a merced de las circunstancias), sería sustituida por la de un príncipe capaz de maniobrar frente a la alteridad hasta el punto de poder reducir sus efectos. Con esto, de antemano, Maquiavelo estaría oponiendo a la tradición aristotélica medieval una idea de sujeto político cuya autonomía residiría en su capacidad de resistir en el poder cualquier clase de influencia exterior, inclusive, la de un poder absolutamente imprevisible como el de la fortuna. De esto se infiere que el uso de figuras retóricas por parte de Maquiavelo en el capítulo XXV de *El Príncipe* (el río, el dique, el torrente, el deslave y la inundación) no solo tendrían como objeto ilustrar lo imposible que sería prescindir de la fortuna en cualquier análisis sobre la naturaleza de lo político, sino también dar cuenta de que, aunque su deber se circunscribe primordialmente a mantener el poder, la figura del príncipe también puede representarse como la de un soberano en resistencia, esto es, la de un príncipe en ejercicio del poder político que debe enfrentarse a una fuerza aun mayor (la fortuna) para seguir manteniendo el orden social, y no tan solo aceptar resignado su destino adverso, como le sucedió a Príamo.

Esta cuestión se agudiza cuando Maquiavelo sugiere que la posibilidad de contener los embates de la fortuna dependen también de que las acciones del príncipe concuerden con la *calidad de los tiempos*⁷³, es decir, con un sentido de necesidad que permita que sus acciones se orienten no solo a prever los efectos de la fortuna, sino

⁷² *Ética a Nicómaco* I, VIII, 1100a.

⁷³ *El Príncipe* XXV, 83.

también a adecuarse y hacerse pertinentes al tiempo presente, lo cual nos permite apreciar que la idea de sujeto político en Maquiavelo requeriría, para su plena expresión, no solo de la ya mencionada capacidad de menoscabar el poder de la fortuna, sino también de que sus acciones lo muestren capaz de actuar con sentido de necesidad histórica⁷⁴. Todo esto expone que la fisionomía del pensamiento político de Maquiavelo reclama para el sujeto político un espacio de representación autónoma que lo diferencie de la tradición, ya que puede llegar a concebirse no como un ser vulnerable frente a las circunstancias, sino, por el contrario, como necesario protagonista frente a las mismas, con la suficiente capacidad para formular soluciones efectivas destinadas a conservar o recuperar el poder. Más aún, en el mismo capítulo XXV, y como colofón de este intento por representar el carácter activo del sujeto político frente a la fortuna, Maquiavelo introduce la ya conocida imagen de la fortuna como mujer:

Así pues, concluyo que, al mutar la fortuna y seguir apegados los hombres a su modo de proceder, prosperan mientras ambos concuerdan, y fracasan cuando no. Esta es, por cierto, mi opinión: es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es mujer y, es necesario, si se la quiere poseer, forzarla y golpearla. Y se ve que se deja someter más por éstos que por quienes fríamente proceden. Por ello, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, pues éstos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia.⁷⁵

Independientemente del género que Maquiavelo asigna a la fortuna, el pensador florentino lleva hasta sus últimas consecuencias la analogía del dique presentada al comienzo del capítulo XXV sugiriendo que, en todo caso, la única manera de fundamentar cualquier intento de resistencia frente a la alteridad sería mediante la fuerza, mostrando así que la necesidad de su empleo se derivaría de la obligatoria oposición afectiva que caracterizaría a cualquier mecanismo de resistencia frente a la alteridad,

⁷⁴ “Y no hay hombre tan prudente capaz de adaptarse a ello, sea porque no puede desviarse de aquello hacia lo que lo inclina su naturaleza, o sea porque al haber progresado siempre por una misma vía no se persuade de desviarse de ella. Así, el hombre precavido, al llegar el momento de volverse impetuoso, no sabe hacerlo, por lo que va a la ruina; en cambio, si se cambiase de naturaleza con los tiempos y las cosas, no cambiaría su fortuna”. *Ibíd.*, 83.

⁷⁵ *Ibíd.*, 85.

oposición que supone, a priori, que toda ventaja o desventaja proporcionada por la fortuna podría ser causa de nuestra propia destrucción; por ello, y a fin de soportar sus consecuencias, se debería rechazar cualquier clase de influjo que la fortuna pudiera ejercer. De ahí el uso de la imagen retórica de la mujer: Maquiavelo necesita emplear la figura del hombre seducido, frágil, carente de sentido histórico, esto es, el príncipe adulado que gozaría de favores inmerecidos y que estaría condenado al desprecio o la defenestración⁷⁶. Por el contrario, la imagen que Maquiavelo nos muestra a partir de esta lucha contra la seducción es la de un príncipe que encuentra en cualquier halago una forma de debilitamiento⁷⁷, por lo que se ve obligado a despreciar a quienes lo adulan e, incluso, a infundir miedo hasta en sus círculos más cercanos⁷⁸. Todo esto se enmarca en el esfuerzo por cristalizar la imagen de un príncipe suficientemente autónomo con una moral resistente ante la alteridad que le permita mantenerse en el poder y evitar, bajo cualquier circunstancia, los efectos de la seducción por parte de elementos ajenos que pretendan influir en su voluntad. Así, en su lucha contra la fortuna, el príncipe debe asumir una resistencia frente a los favores que lo prepare para gobernar en medio de condiciones adversas, pudiendo así, a la postre, representarse siempre como seductor y nunca como seducido, esto es, como soberano autónomo jamás condicionado por poderes o voluntades externos a él.

A este respecto, Lezra comenta que, en lo que respecta a la discusión sobre la fortuna, su irrupción representaría la ruptura con el intento de regularización del orden social por parte del príncipe, lo que traería como consecuencia un esfuerzo de restauración que mostraría al príncipe no ya como autoridad individual, sino como la representación visible de la soberanía colectiva, la cual, partiendo de él mismo, buscaría restaurar el orden anterior a la intervención de la fortuna⁷⁹. En tal sentido, la resistencia del príncipe

⁷⁶ *Ibíd.*, 79.

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ *Ibíd.*, 55 y ss.

⁷⁹ “What seems at stake here is the relation between the possibility of planning for a disaster, like the flood, and the capacity to confront it once it has occurred, and to profit from the disaster. As to predicting when disaster will strike –here we are forced into paradoxical formulations: we can foresee that Fortuna will act, but not the conditions under which that will occur, its time or quality. Nothing can withstand the flood once it is underway, and no-one can tell when or where it will strike– but a properly foresighted people will build channels prospectively across the countryside, set up dams and dykes, reinforce bridges and so on, so that when the flood occurs its effects are minimised. The properly virtuous man –and the prince a fortiori– is the one who, when the catastrophe strikes, is able to take advantage of the desolation to recognise, or produce, effects of order: from the nonexistence, or the destruction, of the cultivated landscape, the virtuous

frente a la fortuna se comprendería dentro del texto de Maquiavelo como ‘resistencia soberana’, en tanto que significaría el esfuerzo por volver a un estado de orden previo a la disolución o afectación grave –por parte de la fortuna– de la estructura social de la que el príncipe sería tan solo una parte.

Desde su posicionamiento con respecto a la cuestión de la fortuna, podemos apreciar la forma en que Maquiavelo entiende lo político como un saber no solo autónomo, sino también práctico, capaz de ofrecer mecanismos para resistir provechosamente los reveses que pudiera causar la fortuna, ya sean consecuencia de un desastre natural, de la impericia o el carácter caprichoso de un príncipe o del mal manejo de alguna clase de revuelta⁸⁰. Más aún, de acuerdo con Lezra, el uso en *El Príncipe* de metáforas asociadas a la imprevisibilidad de la naturaleza para describir a la fortuna expone que, al igual que la naturaleza puede ser volátil y causar daño, incluso dentro del orden social, el carácter humano también puede tener el mismo poder⁸¹, lo cual nos

prince will build a politically structured, fortified conceptual landscape that installs and protects his sovereignty”. Lezra, J. “Corpora Caeca: Discontinuous Sovereignty in The Prince”, *op. cit.*, p.132.

⁸⁰ Ibid., 129.

⁸¹ “But the simile works, rhetorically, logically, not only because everyone is likely to have encountered an impetuous river, but also because the impetuosity of the flooding waters is a natural as well as a human character –a humanising attribute of the volume of waters, an attribute both of the physical volume of the water and of the wrath of the river as a natural object. Placing the simile under the aspect of ostension while at the same time personifying it has the effect, paradoxically, of universalising by means of the specific: everyone knows ‘questi fiumi’, we have all seen one of them; we have all seen these furious rivers, and can distinguish them from those quiet ones over there, the Arno on most days, the rivers we see every day calmly flowing, until Fortuna’s hand turns the wheel and they rage across the land. And similarly all of us have encountered impetuous neighbours, or heard of impetuous monarchs, or have done this or that impetuously ourselves”. Ibid., 135. La imagen del deslave que afecta el terreno, de acuerdo a Lezra también nos permite comprender la idea entre continuidad y ruptura en varios ejes, ejes en los cuales el par memoria-recuerdo –dentro de las posibilidades de reconstrucción histórica– juegan un papel fundamental. Asimismo, la imagen de la discontinuidad introducida por la irrupción de la fortuna nos presenta la imprescindible presencia del eje antigüedad-presente desde la cual se estructuraría el modo de concebir la autonomía del sujeto político maquiaveliano frente al sujeto político clásico. En palabras de Lezra “When they flood disastrously, Machiavelli’s rivers become something more still, as in the *Discorsi*, where the deluge, the ‘inondazione’, becomes the most important of the causes that ‘come from heaven’ to ‘erase the memory of things’. Its importance is capital, Machiavelli says, both because it is the most ‘universal’ of these acts of God, and because those who are spared by the flood are ‘uomini tutti montanari e rozzi’, who, having no knowledge of any past, ‘alcuna antichità’, cannot leave it to their followers, to posterity. The flood, the overflowing of rivers, becomes also a model for historical caesura, for the break between antiquity and the present. In *The Prince*, too, this normalised figure of the well-known river –questo fiume– works both as a strategic figure and as a figure of chronological catastrophe. This is also then used as a way of characterising Fortuna –who is also both anthropomorphised and naturalised; and also to give what one could call the rules of the dynamics of surfaces on which *The Prince* is based: the political/logical surface of the work is continuous but irregular, like a geological body –with mountainous verticalities rising against a plain. The figure of the raging stream is also a figure for the politico-logical structure of the argument, where verticalisations, relations of subsumption, abstraction, and generalisation, exist as the mountains do in the

muestra las posibilidades catastróficas que podría tener el uso del poder en manos de quien no posea la pericia que Maquiavelo recomienda tener, esto es, la destreza que se adquiere para saber decidir qué medios conviene emplear en cada caso a fin de mantener el poder. Esta habilidad será la que, dentro de la obra de Maquiavelo y atendiendo a su ruptura con la tradición, así como a la resignificación del lenguaje moral que lleva a cabo, se comprenda no solo como arte o técnica, sino también como virtud.

De acuerdo a lo anterior, vemos cómo, desde la discusión en torno a la fortuna, Maquiavelo se distancia de la tradición aristotélica al afirmar que la virtud y el poder político, al estar unidos, tendrían que ser capaces de comprender un tipo de saber, esto es, un saber político, que le permita no solo mantener el orden social, sino también manejar la fuerza de forma tal de que dicho mantenimiento implique la reafirmación de un poder tanto individual como soberano capaz de enfrentarse a la fortuna. En tal sentido, lo político, si bien no aparece con la forma de una ciencia, reclama para sí una autonomía e independencia aun mayores que las atribuidas por Aristóteles, en tanto que (por continuar con el ejemplo de la fortuna), al momento de establecer parámetros para ejercer el poder, no se restringiría a saberes previamente concebidos como fundacionales, sean éstos metafísicos o morales sino que, por el contrario, la fundamentación del saber político se encontraría en el sujeto que ejerce el poder, y sus causas para la acción no se entenderían fuera de éste. Debido a ello, la virtud del príncipe no estaría determinada por causas finales sino por las consecuencias de sus acciones, las cuales le permitirían resistir frente a aquello que, de una manera u otra, buscaría quebrantar el orden social. Así, Maquiavelo busca reemplazar —desde la idea de que este saber sobre lo político habría de ser autónomo—, el espacio que ocupa la política dentro del aristotelismo como ciencia directiva, es decir, el ámbito de un tipo de ciencia que permitiría comprender el sentido de la acción moral antes de que ésta se exprese dentro de un conjunto de acciones que, posteriormente, podrían asumirse como políticas.

Así, según Maquiavelo, el papel de la ética sería asumido por la política y, en consecuencia, en tanto saber, lo político determinaría el valor de lo justo, lo injusto, la

distance, their destructive effects only revealed when Fortuna intervenes and makes manifest the dynamic difference between levels”. Ibid., 136.

virtud o el vicio en función de la forma en la cual la soberanía, ya sea de un príncipe o de un *ethos* republicano, pueda garantizar un orden social capaz de resistir los embates de la fortuna. Esta manera de determinar el ámbito de la moral desde lo político será un asunto sobre el cual insistirá el pensamiento político de Hobbes desde la distinción entre Derecho Natural y Ley Natural, necesitando para ello el sustento de una concepción del derecho positivo. Sin embargo, y pese a que el proceso de resignificación del lenguaje moral en el pensamiento político de Maquiavelo no requiera de una distinción jurídica como la que introduce Hobbes –lo cual evidencia la gran distancia entre ambos filósofos respecto a la noción de moral–, los dos autores se deslindan claramente del aristotelismo, constituyendo un buen ejemplo de ello la enorme diferencia que los mencionados autores mantienen con el Estagirita en lo referente a la concepción del bien⁸².

Siguiendo con esta discusión tenemos que, en primer lugar, los rasgos anti-aristotélicos de la política como saber en Maquiavelo (sin vernos obligados a asumirlo como pensador moderno), permitirán, posteriormente, que la filosofía política de Hobbes determine las bases del juicio moral a partir de una concepción convencionalista y utilitaria afianzada en la idea de que, fuera de la política, no existe forma de comprender el sentido de una acción moral a menos que ésta se reduzca al ámbito de la vida privada, al cual se circunscribirían las especulaciones concernientes a lo que, de acuerdo a las circunstancias personales e históricas, resulte útil o provechoso⁸³. Sin embargo, la concepción contractualista de Hobbes permitirá que lo útil o provechoso sea reconsiderado a la luz del constructo jurídico necesario para que los individuos puedan

⁸² Esto lo veremos en el Capítulo II, cuando analicemos la manera en la que Hobbes crítica al aristotelismo y a su legado, tanto de manera implícita en los primeros capítulos del *Leviatán* como explícita en el capítulo XLVI de esa misma obra. Allí, critica la filosofía de Aristóteles y cómo ésta, desde su interpretación académico-universitaria, se habría encargado de promover una antropología contraria a la libertad de los individuos y a cualquier proyecto político que busque promover una idea de soberanía basada en una explicación mecanicista de la naturaleza.

⁸³ Esto nos devuelve a la idea ya tratada por Mansfield respecto a que la política estaría descrita por un tipo de realismo en el que actuar por necesidad sería la norma, relegando lo contingente a la mera actuación privada, estos es, al ámbito de la simple moralidad, la cual, fuera del contexto político, al carecer de un valor normativo, se presentaría como incapaz de influir eficazmente en el orden social. Así, Mansfield explica: “One may begin from a typical view of Machiavelli's realism, which is that he believed that morality can be one's guide in private affairs but not in politics. Such a view seems implied in a remark of Thomas Hobbes', apparently directed at Machiavelli: 'Successful wickedness hath obtained the name virtue (...) when it is for the getting of a kingdom' (Leviathan, Ch. 15). It is supported in Machiavelli's Discourses 1.9, where Romulus' killing of his brother is excused because it was necessary for him to rule alone to order a kingdom or a republic for the common good.” Mansfield, H. “Machiavelli's Political Science” en *The American Political Science Review*, vol. 75, N°. 2 (junio, 1981), p. 295.

salir del Estado de Naturaleza; así, según Hobbes, se conseguiría el pleno ejercicio del poder soberano. Por su parte, el pensamiento de Maquiavelo carece de la comprensión del derecho que le confiera sentido a una concepción normativa –explícita y deliberadamente universal– de la soberanía, esto es, una comprensión del derecho que revista de civilidad moderna a la figura del príncipe. Por esto, resulta difícil sostener que el florentino sea, al menos técnicamente, un filósofo moderno.

Ahora bien, Maquiavelo estaría ofreciendo al pensamiento político una autonomía radical desde la cual se explicaría el poder no desde causas externas a la propia realidad de los fenómenos políticos –como haría el aristotelismo desde su teleología– sino desde la propia materialidad de éstos. Estos fenómenos, para ser comprendidos, exigirán ser analizados a la luz de una antropología en la que historia, pasión, cuerpo y poder conformarían los referentes conceptuales de un nuevo tipo de construcción teórica, la cual si bien no podemos llamar científica en Maquiavelo, se transformará en el eje explicativo para vías científicas que describen lo político en la temprana filosofía moderna.

En este sentido, y volviendo sobre la tesis que señalaba Strauss, tenemos que el pensamiento político de Maquiavelo no podría ser concebido sino a la mitad de una discusión caracterizada por la necesidad de revestir de autonomía a este saber que pretender explicar la realidad material de lo político, realidad que, al ser práctica, es esencialmente medible. En palabras de Parel:

Modern political philosophy, Strauss claims, arose out of the war against the classics and Christianity, against Athens and Jerusalem, and the person who first declared this war was Machiavelli. Out of this was emerged a new mode of thought, philosophic in character, but no longer Greek.⁸⁴

Esta *guerra* de la que habla Parel en el fragmento anterior a propósito de la postura de Strauss, no solo se llevó a cabo en el ámbito de los conceptos ético-políticos sino, también, dentro del ámbito de las ciencias físico-naturales, espacio en el cual, por poner un ejemplo, la física reclamaba para sí un lugar autónomo cuando las teorizaciones

⁸⁴ Parel, A. “The Question of Machiavelli’s Modernity” *op. cit.*, p. 251.

relativas al movimiento aún necesitaban invocar elementos esencialistas o finalistas. En el espectro de la ciencia temprano-moderna, esta autonomía puede verse con claridad cuando, en la segunda parte de los *Principios de la Filosofía*, Descartes emplea a Dios dentro de su física única y exclusivamente como causa de conservación del movimiento⁸⁵, y nunca como causa formal. De acuerdo con Parel, la filosofía de Maquiavelo se caracterizaría por iniciar este distanciamiento frente a lo clásico, el cual se traduce en el reclamo teórico y práctico de un espacio de autonomía y autodeterminación conceptual. A su vez, la consecuencia de dicho distanciamiento se traduce en la reducción a lo político de la especulación de orden moral, esto es, a la imprescindible referencia a un orden social representado por un concepto de soberanía del cual ni siquiera puede deshacerse el *ethos* republicano invocado en los *Discursos* y en *Discursos sobre la situación de Florencia*. Esto significaría, siguiendo la opinión de Parel acerca de la interpretación de Strauss, “disminuir los estándares de la política de lo que debe ser a los que es”⁸⁶.

Además de los señalamientos de Parel sobre la originalidad del pensamiento político de Maquiavelo, y cómo aquella se comprende en función del contraste entre la idea de sujeto político maquiaveliano y el de la tradición antigua, el análisis de Mansfield nos permite revisar un par de elementos en la discusión que emparentarían su interpretación con la de Strauss, ya que afirmaría que, en efecto, en Maquiavelo podemos encontrar una ciencia política.

Primeramente, Mansfield, en *Machiavelli's Political Science*⁸⁷, vuelve de manera implícita sobre la discusión acerca de los grados del saber expuestos por Aristóteles en

⁸⁵ AT VIII-A, 61.

⁸⁶ Parel, A. “The Question of Machiavelli's Modernity” *op. cit.*, p. 254 (la traducción en el texto es nuestra). En el fragmento del cual se toma esta cita Parel señala: “According to Strauss, his modernity [la modernidad de Maquiavelo] consists first, in his attack on the classical political philosophy of Plato and Aristotle; and in his antitheological passion against Christianity; second, in lowering the standards of politics from what ought to be to what it is; third, in his plan to conquer fortune or chance; and finally, in his wanting to make probable, if not certain, the actualization of the right of desirable social order”. *Ibid.* De acuerdo a lo anterior, Parel está interesado en demostrar que no solo la idea de ruptura con la tradición caracteriza al pensamiento de Maquiavelo sino también su deseo marcar distancias con una idea de sujeto político determinado por una metafísica de orden teleológica. Para un análisis en profundidad en torno a este distanciamiento véase: Álvarez, J. *Política y República*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 215 y ss. En ese texto, Álvarez, a propósito de la discusión entre Maquiavelo y Vettori, deja claro que el rechazo de Maquiavelo al aristotelismo no proviene de la mera ignorancia de la obra del Estagirita como afirma Vettori sino, por el contrario, de conocer cabalmente sus textos, en especial la *Política*.

⁸⁷ Mansfield. H. “Machiavelli's Political Science”, *op. cit.*

*Metafísica*⁸⁸, haciendo hincapié en la idea de que aquello que en Aristóteles es arte⁸⁹, en Maquiavelo podría entenderse como ciencia o, en su defecto, como técnica. Para Aristóteles, el rasgo distintivo del arte es su comunicabilidad, esto es, la imposibilidad de ser entendido como un saber público que pueda enseñarse o transmitirse, lo cual distinguiría al arte de la ciencia⁹⁰. Ésta, tal como sabemos la concibe el Estagirita, no solo sería un saber caracterizado por buscar los primeros principios y causas⁹¹, sino también por la posibilidad integrarse en un canon pedagógico, es decir, de naturaleza repetible, comunicable y pública. Al respecto, Mansfield afirma que el ‘arte’ que Maquiavelo pretende enseñar, esto es, el arte de saber gobernar, al contrario de la concepción de arte en Aristóteles, podría transformarse en objeto pedagógico, con lo cual, lejos de coincidir con la noción de Aristóteles, estaría brindando al término ‘arte’ las posibilidades y objetivos que el Estagirita le asigna al término ciencia dado que el saber de lo político incluiría también (dentro del pensamiento del florentino), de forma general, un conocimiento sobre principios y causas. De acuerdo con esto, el pensador florentino le estaría extrayendo al arte el carácter esotérico que Aristóteles le asigna para transformarlo en un saber exotérico, algo contradictorio en términos aristotélicos pero no para Maquiavelo, pues para éste el arte de la política se caracterizaría por la posibilidad de mostrar que los principios que permitirían conquistar y mantener el poder son susceptibles de enseñarse y no dependerían única y exclusivamente de la experiencia, por lo que este arte también podría ser llamado ciencia (ya que, además, admite réplicas). En tal sentido, tal como Maquiavelo busca mostrar en los *Discursos*, la posibilidad de llevar a cabo esta enseñanza dependería de la historia⁹².

⁸⁸ *Metafísica* I, I, 981a.

⁸⁹ *Ibíd.*, 981b.

⁹⁰ En relación a las características y dificultades a las que se enfrentaría el concepto de ciencia en Aristóteles, véase el apartado I.IV del capítulo primero de la segunda parte de Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp. 273 y ss. Allí, Aubenque aborda el problema en torno al objeto de estudio de la ciencia en general, mostrando la dificultad existente al momento de comprenderlo en relación con la experiencia. Sin duda que, desde una concepción restringida de ciencia en la que ésta no se podría ocupar nunca de lo corruptible, pensar lo político desde su realidad material sería imposible, por lo que, desde esta perspectiva, lo que hace Maquiavelo, a la luz del aristotelismo más ortodoxo, sería, a lo sumo, una técnica.

⁹¹ *Metafísica* I, I, 982a.

⁹² Para un análisis en profundidad en torno a las ambivalencias del término historia dentro del pensamiento de Maquiavelo véase: Castañón, M. “*Historia magistra vitae* e imitación: la ejemplaridad política de las historias en Maquiavelo” en *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*, Universidad Complutense de Madrid, N° 7, 2013, pp. 48 y ss.

Esta discusión entre arte y ciencia, enmarcada dentro del saber político, nos conduce indefectiblemente hacia a la cuestión entre saberes exotéricos y esotéricos presente ya en Platón y que, desde el primer libro de *Metafísica*, Aristóteles intenta resolver introduciendo el criterio de determinación pedagógica para delimitar el rango de acción de la ciencia con respecto al arte. Esta distinción –presente en buena parte de *Metafísica* y de *Ética a Nicómaco*– posibilita que el uso de analogías sea, por lo general, de carácter ilustrativo-complementario, a diferencia de los textos platónicos en los que las analogías, al emplearse como herramientas de representación no complementarias, nos llevan a pensar que el ateniense dejó abierta la posibilidad de que su filosofía, para ser comprendida, requiriese de un saber esotérico, esto es, de un saber solo comprensible por quienes acepten la imposibilidad de reducir la comprensión del ser al lenguaje, esto es, la reducción del ser a la forma de un objeto científico.

Al respecto, y a pesar de sus alegatos a favor una cosmología providencialista⁹³, la postura de Maquiavelo es clara: rechaza al esoterismo como rasgo específico del arte de lo político, lo que le distancia de la filosofía platónica en tanto que el secretario florentino, sobre todo en *El Príncipe*, está determinado a mostrar que el valor de los principios necesarios para la consecución y mantenimiento del poder solo pueden considerarse a partir, primero, de que puedan ser enseñados y, segundo, de que, en efecto, puedan ponerse en práctica. De acuerdo con esto (y teniendo como referencia al pensamiento metafísico y político de Platón expresado, sobre todo, en *República* y en *Cartas*), el empleo de analogías para representar la naturaleza del sujeto político estaría completamente desplazado como elemento a considerar, ya que el lugar de aquéllas lo ocuparía la acción misma considerada desde su efectividad empírica. Asimismo, Maquiavelo rechazaría también el esoterismo con el cual Aristóteles caracterizara al arte en tanto que éste, al estar representado generalmente como hacer sobre las cosas particulares, debería venir acompañado, como saber que atañe a lo público, de un tipo de carácter pedagógico que le permita ser transferible para garantizar el mantenimiento del poder. A este respecto, Mansfield señala lo siguiente:

⁹³ Parel, A. “The Question of Machiavelli’s Modernity” *op. cit.*, p. 254.

Machiavelli's political science would be teachable to all and his status as teacher of all for the common benefit would be superior to his ambition of ruling as "one alone". He would indeed be teacher rather than prince, for his discoveries, like those of any scientist or philosopher, would not carry along to present and future beneficiaries the personal rule of their discoverer. The scientist, as teacher, is not strictly "one alone," and if he discovers "new modes and orders," his glory is merely to have been the first to see, and not now to be the first in rule, as prince.⁹⁴

Mansfield reafirma lo que podemos denominar ‘criterio pedagógico’ como un mecanismo de distinción desde el cual el arte de la política, al ser objeto de enseñanza, podría considerarse un tipo especial de ciencia. Esto le permite a Mansfield afirmar que, al entenderse el arte de lo político como un saber caracterizado por su valor pedagógico, Maquiavelo toma distancia de la concepción de arte y ciencia de la filosofía clásica para sentar las bases de un tipo de ciencia que se configuraría desde lo pedagógico. En este sentido, tanto *El Príncipe* como los *Discursos* mostrarían que la naturaleza del arte de la política descansa no solo en la posibilidad de ser transmisible de un sujeto a otro (garantizando con ello la posibilidad de permanencia en el poder a pesar de los imprevisibles avatares de la fortuna), sino también en que esa pedagogía se realice a partir de la historia, tal como propone en los *Discursos*.

Así, Mansfield muestra que el ‘criterio pedagógico’ le permite a Maquiavelo tomar distancia de la ética aristotélica en tanto que en ésta no es posible la enseñanza de la virtud⁹⁵, la cual, tal como hemos visto, tendría para Maquiavelo otro significado. Si seguimos la observación de Mansfield con respecto al valor pedagógico que caracterizaría al arte de la política, la ética maquiaveliana se caracterizaría por la comprensión de la virtud desde la conformación de un tipo de subjetividad necesaria para mantener el poder. Dicha conformación vendría precedida de una antropología que permitiría entender el rol de las pasiones en el arte de la política, asunto sin el cual la comprensión sobre el ejercicio

⁹⁴ Mansfield. H. “Machiavelli’s Political Science”, *op. cit.*, p. 296.

⁹⁵ *Ética a Nicómaco* X, IX,1179b.

del poder sería imposible. En este sentido, para Maquiavelo, la virtud solo se concebiría a partir de los efectos de la acción y no desde los principios que la regularían a priori.

Desde un punto de vista teleológico, la virtud para Aristóteles se caracterizaría por un tipo de acción que no podría prescindir de la felicidad como correlato último, haciendo imposible juzgar una acción como virtuosa solo gracias a los efectos que busca alcanzar y no por los principios que la rigen. De acuerdo con esto, según el Estagirita, la virtud no puede enseñarse porque cada deliberación individual atendería a circunstancias únicas desde las que se deberá actuar en función de la felicidad. En el caso de Maquiavelo, la virtud sería, entre otras cosas, la producción de un tipo de acción que posibilite el acceso y mantenimiento efectivo del poder, cosa que, si bien difiere por completo del concepto de virtud en Aristóteles, ya que define a la virtud desde los efectos de la acción, propone que la enseñanza en el uso de los medios para alcanzar dichos efectos podría enseñarse, esto es, ser parte de una pedagogía del poder. Así, el lograr ‘ser temido’ sería un acto virtuoso según la concepción política que describe Maquiavelo, dado que permitiría conservar el poder⁹⁶. Por ello, enseñar las ventajas de ser temido sería, a diferencia de la ética aristotélica, un modo de enseñar la virtud, esto es, un modo de enseñar las ventajas de lograr los efectos necesarios para mantenerse en el poder. De acuerdo a lo anterior, el ‘criterio pedagógico’ le permitiría a Maquiavelo (siempre según Mansfield) identificar arte y ciencia, distanciándose así tanto del esoterismo platónico como del esoterismo aristotélico. Al mismo tiempo, este criterio, entendido como la capacidad de reducir lo científico –en términos generales– a un saber sobre principios susceptibles de ser objeto de enseñanza, le permitirá a Maquiavelo hacer que esta nueva ciencia –la política– desplace en el orden moral a la ética como ciencia directiva (tal como Aristóteles la define). Esta nueva ciencia, que según Mansfield explica la fisionomía del pensamiento político de Maquiavelo, sería responsable no solo de pensar lo público, sino también de pensar a la virtud, la cual, para ser comprendida, y al contrario de lo que propone el Estagirita, podría –en términos esquemáticos– ser enseñable en tanto que definible desde sus posibilidades de comprobación (si se quiere, concreta) para alcanzar un fin. Esta capacidad, por su parte, debe poder contrastarse empíricamente e integrarse a un relato histórico.

⁹⁶ *El Príncipe* XXV, 55.

De esta manera, la lectura de Mansfield propone que la concepción política de Maquiavelo podría asimilarse al arte⁹⁷. Sin embargo, el paso decisivo que invertiría a la política en ciencia sería el estar destinada a superar, desde una estructura pedagógico-histórica, la influencia de la fortuna (como sugieren los *Discursos* y *El Príncipe*), la cual se contrarrestaría con una virtud concebida como saber acerca de los medios necesarios para mantener el poder, ya sea desarrollándose desde el aprendizaje de la experiencia de terceros (*Discursos*) o mediante la experiencia propia (*El Príncipe*). Mansfield resume esta tesis afirmando lo siguiente acerca de la naturaleza de la figura del príncipe:

By the use of the moral qualities of others, he is not bound by his times as are others, hence not bound by his nature. Since he is not bound by his nature and knows how to be flexible (both *facile* and *duro*) in all times, his fortune is assured. Others may absorb his teaching and a few may perhaps equal or surpass him, but if his teaching is true they follow his fortune. They follow the fortune of the man who first showed men how to become responsible for their fortune. His virtue depends on himself alone, his glory is unrepeatable and he is *uno solo*, not in contemplative isolation but governing for the common benefit of each. His government is established *ad uno tratto* in his books, but also over time as his influence or fortune advances.⁹⁸

Aunque Mansfield afirma que Maquiavelo no ha escrito un manual sobre el arte de la política dotado con reglas para todas las ocasiones⁹⁹, su tesis va más allá de la de Strauss al afirmar que, en efecto, Maquiavelo no solo estaría desarrollando una ciencia política, sino que el carácter distintivo de ésta residiría en su capacidad para ser reproducible, es decir, adaptable a todo tiempo histórico dada su autonomía e irreductibilidad frente a otros tipos de saberes. Según Mansfield, el carácter moderno del pensamiento político de Maquiavelo no solo se concentra en una oposición a los saberes

⁹⁷ Mansfield, H. "Machiavelli's Political Science", *op. cit.*, p. 300.

⁹⁸ *Ibíd.*, 300-301.

⁹⁹ *Ibíd.*, 301.

clásicos¹⁰⁰, ni tampoco en una autonomía radical frente a otra clase de saberes (como la ética o la teología), sino en la forma como dicho saber autónomo puede reproducirse, interpretarse y adaptarse a diversas circunstancias, en particular a aquellas en las cuales la fortuna ha intervenido; este es el rasgo fundamental que Mansfield quiere destacar en tanto que permite apreciar la originalidad de la obra maquiaveliana en cuanto a su capacidad para influir en diversos momentos históricos, merced a sus posibilidades de interpretación de los fenómenos políticos. Esto hace al pensamiento político de Maquiavelo indisociable de sus mecanismos de interpretación hermenéuticos, esto es, inseparable de su concepción de la república, de la virtud y del poder en un espacio histórico-narrativo, así como de su noción de un sujeto político suficientemente astuto como para adaptar ese saber a sus circunstancias e intereses. Del mismo modo, esta capacidad de adaptación solo se entendería si va de la mano con los rasgos pedagógicos que deberían revestir la enseñanza de lo político.

De esta manera, según Mansfield, la forma en que Maquiavelo expone su pensamiento político también determinaría su propia naturaleza, ya que para comprenderse necesitaría la figura de un tercero que hiciera viable y efectiva su propuesta. En otras palabras, Mansfield sugiere que el pensamiento político de Maquiavelo funcionaría desde un eje pedagógico-dialéctico, cuya enseñanza de lo ‘virtuoso’ (o, si se quiere, de la ‘astucia’) se concretaría cuando el sujeto receptor del conocimiento logra adaptarlo a una circunstancia específica. Por ello, el ‘arte’ de la política de Maquiavelo (o, si se prefiere, su ‘ciencia política’), tal como la define Mansfield, lejos de ser de naturaleza teórica, sería eminentemente práctica, ya que solo podría entenderse desde los efectos que lograra generar. Así, la dimensión teórica del saber sobre lo político no sería más que el rostro propedéutico de un saber destinado a entenderse, en su totalidad, desde la acción.

A lo largo de los apartados anteriores, hemos visto cómo Viroli y Strauss se referían al carácter novedoso del pensamiento político maquiaveliano¹⁰¹. Viroli destacaba

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 293.

¹⁰¹ Novedad que se pone de relieve también, tal como Viroli refiere, en la forma en la cual Maquiavelo busca transformar el uso tradicional del lenguaje sobre lo político. Para un análisis más detallado sobre este asunto véase: Viroli, M. *From Politics to Reason of State. The acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 128 y ss., así como

el valor de la historia y la astucia como rasgos fundamentales del saber y el sujeto políticos ya que ambos representarían, primeramente, una forma de entender la historia como proceso y herramienta útiles para interpretar y enfrentar nuevas contingencias; y, en segundo lugar, como una forma de comprender la nueva subjetividad, la cual contempla en la astucia una habilidad destinada a velar por el aprovechamiento de los recursos disponibles para la preservación del poder. Por su parte, Strauss resalta los rasgos que Maquiavelo propone para asumir la política como un saber radicalmente autónomo, redefiniendo así la virtud en función de sus fines. Del mismo modo, Mansfield concuerda con la tesis straussiana en cuanto a que Maquiavelo sería un pensador moderno porque su propuesta marcaría una pauta de ruptura estructural respecto a la manera de entender la política en la época clásica. Según Mansfield, el pensamiento político de Maquiavelo se caracterizaría no solo por la autonomía radical a la que se refiere Strauss –que lo distancia de la ética aristotélica y de la tradición escolástica– sino, en especial, por ser un saber capaz de adaptar mecanismos de consecución y conservación del poder a diversas circunstancias, apelando a la historia y a la fisionomía de un nuevo tipo de sujeto político que se afirma a sí mismo como principio absoluto de toda concepción del poder. En este punto, podría pensarse que la astucia a la que se refiere Viroli no sería otra cosa que la capacidad de adaptar mecanismos efectivos de acceso y mantenimiento del poder a nuevas circunstancias históricas expuestas, como cualquier otra, a infortunios caracterizados por la aparición intempestiva de la naturaleza o la imprevisibilidad del carácter humano. En este sentido, no solo la prudencia, sino también la astucia, pondrían de relieve modos de deliberación destinados a mantener el poder gracias a los medios disponibles. Esta postura ensancharía las distancias con la tradición escolástica y clásica, en tanto que el sujeto político maquiaveliano asignaría a los medios disponibles solo un valor práctico para alcanzar y preservar el poder, y no un correlato intermedio con el que se juzgaría el carácter moral de los fines perseguidos.

En las siguientes páginas, expondremos la importancia de la historia dentro del pensamiento político de Maquiavelo, con el objetivo de explorar los rasgos del pensamiento maquiaveliano que, a pesar de la argumentación de Strauss y Mansfield,

también, Kahn, V. *Machiavellian Rhetoric. From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 54 y ss.

impedirían caracterizarlo no solo como moderno en términos estrictos sino, en comparación con esfuerzos como los de Hobbes, carente de las categorías necesarias para ser denominado con rigurosidad ciencia política.

IV.-Maquiavelo y la fundamentación filosófica del pensamiento político moderno: historicidad y autonomía.

Tanto *El Príncipe* como el resto de la obra de Maquiavelo no se nos presenta con la intención de inscribirse en una tradición filosófica específica, un sistema de pensamiento determinado o una escuela particular que prescriban características generales respecto a una concepción moral reguladora de toda reflexión sobre lo político. Si bien en *El Príncipe* la posición de Maquiavelo con respecto a la prudencia resulta más clara¹⁰², en los *Discursos* parece estar más interesado en sustentar su análisis con una descripción cruda de ciertos acontecimientos históricos que le permitirían argumentar a favor de una especie de metodología en la cual la historia, la pedagogía y una concepción autónoma del saber y del sujeto políticos se combinan, sin necesidad de apelar a elementos teleológicos ajenos a toda realidad política y carentes de lugar en cualquier estructura autónoma del saber. Así, y tal como Villacañas sostiene, al pensador italiano

le es completamente necesaria la historicidad. Maquiavelo ha desplegado su análisis sobre la diferencia específicamente histórica entre el príncipe nuevo y el príncipe civil (...) Como tales, estas categorías no están atravesadas por eternidad alguna y plantean los retos propios de una compleja historicidad. El príncipe nuevo siempre está en situación histórica y las oportunidades de su empeño dependen de su capacidad para hacerse cargo de los obstáculos concretos a los que se enfrenta. Sin embargo, su aspiración es la de convertirse en un príncipe legítimo, capaz de vencer al tiempo. Y esto implica fundar un poder distinto al de la fuerza, alcanzar un poder que sea verdadero, y no un poder solo armado.¹⁰³

¹⁰² *El Príncipe* XXIII, 80.

¹⁰³ Villacañas, J.L. "La Naturaleza del poder: otro Maquiavelo hispánico" en González García, M., Herrera Guillén, R. (coord.). *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 24.

Primeramente, Villacañas insiste en que resulta imposible entender el pensamiento político de Maquiavelo asumiendo que sus referencias a procesos históricos del pasado, sus desencadenantes y consecuencias cumplen una función complementaria, o si se quiere contingente, en su propuesta filosófica. Estos procesos serán el contexto desde el cual el Príncipe tratará de legitimarse, por lo que la historia aparecerá como el referente ineludible en todo estudio que verse sobre la conformación del poder. Según Villacañas, esto significaría que la historicidad se presenta como la estructura temporal sobre la cual se vuelca la acción, permitiendo comprender la necesaria transformación de lo bélico en ley, de la fuerza en principio y de la astucia en virtud. Ahora bien, esta historicidad refleja un problema aun mayor que, a diferencia de otros pensadores como Hobbes –quien alude también a esta clase de transiciones entre fuerza y ley para explicar los fundamentos de la vida política–, Maquiavelo aborda exponiendo la necesidad de la historia como espacio de desarrollo de los procesos de legitimación del poder, sean éstos violentos o no. A este respecto, Villacañas sostiene que

[el problema del rol de la historia en Maquiavelo] es más decisivo que el de Hobbes, quien en cierto modo se podría comprender como el estudio de un caso particular de fundación de un principado nuevo, un caso límite. En Hobbes se funda un príncipe nuevo por contrato que desarma a los dos partidos en lucha y eleva a un representante común como soberano, algo bastante inusual. En Maquiavelo, el príncipe nuevo se funda por medio de las armas propias y la fortuna, una metáfora que encubre la complejidad de las fuerzas históricas.¹⁰⁴

A partir de la discusión en torno a la legitimidad del poder en el pensamiento de Maquiavelo, Villacañas introduce la pregunta acerca de cómo entender la historia dentro del pensamiento del secretario florentino. Pese a que Maquiavelo intenta sentar las bases metodológicas de una explicación sobre los principios que regularían el estudio de lo político a partir del estudio de la historia, tal como lo intenta en los *Discursos*, le resulta imposible ofrecer una concepción de Estado que esté regulada no por un *ethos*

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 24.

republicano o por la astucia de un príncipe, sino por un corpus jurídico que garantice al príncipe un espacio de acción desde el cual pueda fundar, ulteriormente su legitimidad. Esta carencia imposibilitaría que la propuesta del pensador italiano pueda ser considerada ciencia (tal como Mansfield sostiene). En este punto, podríamos señalar que Mansfield emplea criterios genéricos para sostener que Maquiavelo, en efecto, propone una ciencia de lo político; sin embargo, frente a la observación de Villacañas en torno al valor de la historia así como en torno a la fundamentación de la soberanía dentro del pensamiento maquiaveliano, tenemos que el pensamiento político del secretario florentino carecería de una explicación acerca del corpus jurídico capaz de darle sentido a una estructura política –el Estado– que le permitiría al príncipe ejercer el poder soberano de forma estable. Esto, en comparación con filósofos precedentes y posteriores, no solo distaría de entenderse como científico en términos de lo que sería ofrecer una explicación basada en el establecimiento de explicaciones causales que pretendan explicar la experiencia sin necesidad de apelar a principios trascendentes, sino también distaría de ser comprendido como moderno, en el sentido amplio del término. A lo sumo, podría interpretarse a Maquiavelo como ‘pre-moderno’ para diferenciarlo del pensamiento clásico.

En todo caso, la lectura de Maquiavelo nos permite reflexionar acerca de la influencia e inclusión de su pensamiento político en lo que comúnmente llamamos modernidad, esto es, una forma de entender la política sostenida por prácticas y principios jurídicos que delimitan el poder y, al mismo tiempo, conforman un Estado independiente respecto a tradiciones monárquicas o religiosas.

Si bien en autores como Hobbes, Spinoza o Locke el llamado pensamiento moderno muestra variaciones importantes, en ellos resulta constante la necesidad de ofrecer una estructura sistematizada, autonómica y pormenorizada en torno a la forma en la cual habría de funcionar el poder político dentro de una estructura jurídica. En este sentido, si bien las variaciones entre los autores antes mencionados emergen a partir de las diferencias en torno al rol de la imaginación en sus sistemas –así como también en relación al distanciamiento con cualquier clase de pensamiento teleológico–, podemos asociar la categoría de ‘modernos’ al interés por sistematizar un saber que los vincule con la experiencia y la trascienda desde modelos normativos o jurídicos abstractos. Esta clase

de descripción, de naturaleza sistemática y asociada al interés explícito en ofrecer los fundamentos de una antropología, no se encuentra en el pensamiento de Maquiavelo, lo cual, al menos desde el carácter expositivo de su obra, distaría mucho de parecerse al canon filosófico-político de la temprana modernidad. Por ello, si tomamos como ejemplos a *El Príncipe* o a los *Discursos* tendríamos que Maquiavelo, al intentar describir modos de preservar el poder y usar ejemplos de la tradición clásica sobre modelos políticos fracasados, no estaría ofreciéndonos una descripción sistemática en torno a la necesidad de establecer una construcción jurídico-constitucional que configure al Estado y garantice la estabilidad de la vida civil; sino una explicación que se concentra, desde la historia, en dar cuenta de la multiplicidad de variables políticas, caracterológicas, morales y culturales que influyen de manera determinante en lo que respecta a la conformación y consolidación de una estructura de poder estable, la cual facilite el desarrollo de una vida social que no opere en clave teleológica. Esto, sin duda, muestra la originalidad de la lógica con la que Maquiavelo reflexiona, desde hechos concretos, acerca de los principios que considera necesarios en torno al poder y sus implicaciones.

A un nivel muy general, tal como Mansfield sostiene¹⁰⁵, Maquiavelo sería un pensador moderno en tanto que su propuesta es meramente anti-clásica; sin embargo, como veremos más adelante, esta distinción resultará insuficiente, así como también sus argumentos para calificar de ‘ciencia’ al pensamiento maquiaveliano. Sin embargo, la ruptura del florentino con el pensamiento clásico resulta fundamental para abrir la reflexión acerca del pensamiento político contemporáneo, tal como lo hace Schmitt a propósito de la idea de dictadura. En este sentido, la figura maquiaveliana del príncipe logra amalgamar nítidamente la ruptura con el aristotelismo, logrando que *El Príncipe* se transforme en un referente atemporal en lo que respecta a la manera de comprender la relación entre el poder y los medios necesarios para su conservación y despliegue. A propósito de esto, Antonio Gramsci señala que:

El carácter utópico de *El Príncipe* reside en el hecho de que el príncipe no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo italiano con caracteres de inmediatez objetiva, sino que era una pura abstracción

¹⁰⁵ Mansfield, H. “Machiavelli’s Political Science”, *op. cit.*, p. 293.

doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal; pero los elementos pasionales, míticos, contenidos en el pequeño volumen y planteados con recursos dramáticos de gran efecto, se resumen y convierten en elementos vivos en la conclusión, en la invocación a un príncipe “realmente existente”. En el pequeño volumen, Maquiavelo trata de cómo debe ser el príncipe que quiera conducir a un pueblo a la fundación de un nuevo Estado, y las investigaciones llevadas a cabo con rigor lógico y desapego científico.¹⁰⁶

A lo anterior, Gramsci agrega que el problema en Maquiavelo radica en reconocer, precisamente, la autonomía de este saber¹⁰⁷. En este sentido, el punto que señala Gramsci posee dos vertientes; por un lado, relocaliza la discusión en torno al saber de lo político en una esfera, que si bien se distingue por su ruptura radical con la antigüedad, esta es solo representacional, en tanto que busca describir un ‘tipo político’ sobre el cual la realidad material de la política pueda proyectarse y comprenderse desde una estructura conceptual. De acuerdo con esto, Gramsci estaría mostrando que, en efecto, la historia en el pensamiento político de Maquiavelo sería la clave hermenéutica tanto para comprender el pasado como también la realidad política del presente –tal como se presenta en los *Discursos*–. Por otra parte, la figura del príncipe representaría un modo de concreción que busca resumir, sintetizar y consolidar, en una figura estrictamente pragmático-conceptual, un nuevo modo de representar lo político al margen de la tradición clásica.

A tenor de lo anterior, y siguiendo a Gramsci, podríamos decir que la forma en la cual Maquiavelo describe a la figura del príncipe, no solo obedecería a una explicación estrictamente *lógica* –para usar el término que emplea Gramsci– sino también a un tipo de explicación de naturaleza conceptual imposible de sustraer por completo de la realidad histórica desde la que fue pensada, la cual serviría de fundamento a la ciencia política sin que ella misma lo sea. Esto, según Gramsci, significa que el pensamiento político maquiaveliano sería anterior a toda especulación de carácter político-científica, ya que estaría destinado solamente a concebir la forma puramente histórico-conceptual de dicha

¹⁰⁶ Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Madrid, 1980, p. 10.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

especulación y no a ofrecer una descripción normativa y metodológica que la regule y determine. Por ello, continuando con Gramsci, tendríamos que la comprensión del pensamiento político de Maquiavelo nos conduciría a pensar la naturaleza del realismo maquiaveliano tanto desde su dimensión histórica, como también desde su dimensión conceptual.

Gramsci observa que, en lo que respecta a la conformación de un poder orgánico capaz de introducir cambios permanentes en la forma de gobernar, el príncipe no sería necesariamente una *persona real*¹⁰⁸. Por lo que, en el caso de cambios en su naturaleza el príncipe debe ser también, más que una persona, una estructura capaz de representar aquello que habría de perseguir y, por tanto, su forma habría de ser la de un tipo de organización que pueda encargarse de introducir variaciones estructurales a lo largo del tiempo¹⁰⁹. Por el contrario, en el caso de que se trate de cambios rápidos, necesarios para enfrentar una coyuntura determinada, el príncipe y una persona particular podrían ser sinónimos¹¹⁰. De esta forma, según Gramsci, sería imposible comprender la figura del príncipe sin atender a la manera en que éste ejerce el poder en función de exigencias históricas concretas. La pregunta que se hace Gramsci en torno a por qué Maquiavelo escribió *El Príncipe* no como un tratado para iniciados sino como un texto de enseñanza pública¹¹¹ —o, si se quiere, exotérica—, encontraría su respuesta en el hecho de que por ‘príncipe’ no se referiría a un sujeto individual o colectivo sino a las dos cosas; dependiendo de lo que exijan las circunstancias históricas el príncipe podría estar representado o por un sujeto individual o por un sujeto colectivo. En palabras de Gramsci:

Maquiavelo no quería “sólo” enseñar a los príncipes las “máximas” que ellos conocían y adoptaban. Quería en cambio enseñar la “coherencia” en el arte de gobernar y la coherencia aplicada a un cierto fin: la creación de un Estado unitario italiano. O sea, *El Príncipe* no es un libro de “ciencia” desde un punto de vista académico, sino de “pasión política inmediata”, un “manifiesto” de partido, que se basa en una concepción “científica” del

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 12.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *Ibíd.*, 143.

arte político. Maquiavelo enseña de verdad la “coherencia” de los medios “bestiales” (...) pero esta “coherencia” no es algo meramente formal, sino la forma necesaria de una determinada línea política actual. Que de la exposición de Maquiavelo se puedan extraer elementos de una “política pura” es otra cuestión; ella se refiere al lugar que ocupa Maquiavelo en el proceso de formación de la ciencia política “moderna”, que no es pequeño.¹¹²

La reflexión sobre la naturaleza de los modos de representación del sujeto político maquiaveliano que realiza Gramsci en su *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, le permite retornar a la cuestión relativa al carácter científico del pensamiento político del secretario florentino. Gramsci entiende que éste es un punto crucial a determinar dentro de la obra de Maquiavelo, ya que condiciona de manera fundamental la interpretación del sujeto político tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*. A lo largo de *Notas*, Gramsci advierte que el problema hermenéutico acerca de la pretendida científicidad del pensamiento maquiaveliano habría de resolverse en aras de comprender a quién se dirige *El Príncipe* y en qué términos debe comprenderse su enseñanza, pues dependiendo de la respuesta, se estaría condicionando la lectura de la obra y presuponiendo una idea de sujeto en relación a la científicidad de su pensamiento político. La respuesta que ofrece Gramsci, tal como hemos visto, consiste en aceptar que la obra de Maquiavelo, y en particular *El Príncipe*, no cumple con las condiciones necesarias para entenderse como ‘ciencia’, al no ofrecer una explicación acerca de los mecanismos necesarios para establecer juicios sobre la base de experiencias históricas asociadas con formas de mantener el poder. En este sentido, el pensamiento político de Maquiavelo representaría, tan solo, un esbozo general en torno al funcionamiento de lo político que prescinde de los principios explicativos de la teleología aristotélico medieval. Esta caracterización posibilita la idea de príncipe como colectivo y como individuo.

Las *Notas* de Gramsci llaman la atención por su manera de analizar a Maquiavelo, pues evita que consideraciones que podrían considerarse como deterministas opaquen la riqueza desde la cual interpreta al pensamiento del florentino. Por su parte, Lefort señala

¹¹² *Ibíd.*, 144-145.

el efecto que logra Gramsci desde una lectura historicista, la cual, lejos de reducir a Maquiavelo, nos invita a pensar en la multiplicidad de rasgos que podrían considerarse dentro de esta lectura, rasgos que resultarían útiles para reflexionar sobre la relación entre la historia y el poder en general¹¹³. De esta forma, y siguiendo a Lefort, *El Príncipe* estaría dirigido a un lector determinado que asumiría el rol de protagonista frente a las circunstancias que le rodean¹¹⁴. En el caso del príncipe, dicho rol consistiría en asumir que los cambios políticos dependerán (tal como plantea Maquiavelo) de la capacidad del sujeto de deslastrarse de todo tomismo aristotélico, reivindicando con esta ruptura un tipo particular de experiencia histórica¹¹⁵. En este sentido, y para cumplir con la función histórica que le estaría designada, el saber de lo político no tendría como destinatario solo a un individuo en particular, sino a cualquiera que deseara liberarse de prejuicios que lo constriñan políticamente. Por lo tanto, al estar dentro de la historia y no fuera de ella, el arte maquiaveliano de la política, tal como señala Rivera, “al ser menos elevado, tiene muchas más probabilidades de ser realizado por el esfuerzo de los hombres y depende menos de la suerte que la clásica utopía del régimen óptimo”¹¹⁶.

Al igual que Viroli, Strauss y Lefort coinciden en que el carácter autónomo del pensamiento político maquiaveliano representaría una de sus características esenciales; no obstante, Gramsci no se interesa tanto por la denominación de ‘ciencia política’ de la obra de Maquiavelo, sino por el espacio filosófico de fundamentación desde el cual su filosofía haría emerger la ciencia política moderna (según la fisionomía general con que la concebimos en la actualidad y que expusimos a través de Bobbio en la Introducción a esta investigación). Al respecto, las interpretaciones de Gramsci y Strauss sobre la transformación que generaría el pensamiento Maquiavelo resultan diametralmente opuestas: mientras el primero sostendrá que en Maquiavelo observamos cierta manera de comprender una época de necesarios e impostergables cambios políticos, en Strauss encontraríamos que Maquiavelo sería la figura más llamativa del *más grande de todos*

¹¹³ Lefort, C. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, op. cit., p. 88.

¹¹⁴ Ibid., 91.

¹¹⁵ Ibid., 189.

¹¹⁶ Rivera, A. “En el umbral de la modernidad: El Maquiavelo de Leo Strauss” en *Revista panameña de política*, N° 16, julio-diciembre, 2013, p. 144. Esta misma idea la sostiene Berlin en *Against the Current* al afirmar “What ought to be done must be defined in terms of what is practicable, not imaginary; statecraft is concerned with action within the limits of human possibility, however wide; men can be changed, but not to a fantastic degree”. Berlin, I. *Against the Current*. op. cit., p. 57.

*los movimientos juveniles*¹¹⁷, denominado filosofía moderna, que al dar la espalda a la virtud, estaría imposibilitada para articular la política con órdenes y ‘valores superiores’, esto es, con valores que le conferirían un rango moral (más allá de su consideración como arte, técnica o ciencia), distanciándola así de la antigua preocupación sobre el sentido de la acción moral¹¹⁸.

Considerando lo anteriormente dicho, si volvemos sobre lo señalado por Viroli acerca de la idea de que el príncipe se constituye al margen de la concepción tradicional de acuerdo con la cual política y filosofía moral (entendida ésta desde la tradición aristotélica como reflexión sobre el bien común y la virtud) siempre irían de la mano, el tipo de saber que describe Gramsci, en tanto que pre-científico, reclamaría para sí un espacio propio de desarrollo, esto es, un ámbito conceptual diferente al margen de la religión y de la filosofía moral tradicional en el que términos como ‘astucia’ o ‘fuerza’ se transformen en categorías con valor propio dentro del análisis acerca de las variables que habría de considerar el príncipe para mantenerse en el poder. El valor de estas categorías dentro del pensamiento político de Maquiavelo lo distancian de cualquier consideración metodológico-científica de carácter prescriptivo que pretenda concebir lo político atendiendo a consideraciones morales que busquen determinar la naturaleza tanto de medios como de fines de forma apriorística.

Así, la necesidad de reclamar autonomía dentro del ámbito estrictamente filosófico-político forma parte del cambio de perspectiva que posteriormente se cristalizará en la modernidad y que tendrá como referente último al cuerpo a la hora de considerar límites, posibilidades reales y mecanismos mediante los cuales los individuos llegarían a constituir un Estado y a dotarlo de la fuerza necesaria para garantizar un orden social estable. Por esta razón, las lecturas de Gramsci y Viroli permiten relocalizar la

¹¹⁷ Strauss, L. *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, p. 151.

¹¹⁸ También podemos observar este tipo de críticas en textos como los de Berlin, quien a propósito de la concepción de libertad en Maquiavelo, sostiene que “The only freedom he recognises is political freedom, freedom from arbitrary despotism, that is, republicanism, and the freedom of one State from control by other States” Berlin, I. *Against the Current*, op. cit., p. 47. Más aun, el propio Berlin afirma que en Maquiavelo *no hay interés en el papel de la conciencia individual* (Ibíd. La traducción es nuestra), como si la idea de conciencia individual, tal como la podemos entender en el siglo XX, pudiese ser un concepto que identificable con otra familia de conceptos similares empleados con la misma función tanto en el Renacimiento como en la filosofía clásica.

discusión sobre las bases del pensamiento político de Maquiavelo en un espacio anterior al de la ciencia política que bien podríamos denominar ‘espacio de fundamentación’, en el cual se sentarían las bases para explicar la ruptura con la tradición clásica, dotar de autonomía al pensamiento político-jurídico moderno y delimitar los fundamentos de la propia filosofía moral.

Resulta valioso rescatar para nuestra discusión el reconocimiento que hace Gramsci acerca de la necesidad de abstracción y desapego emocional para elaborar una explicación sobre lo político que no se reduzca al mero análisis anecdótico o pseudohistórico, asunto que, para los propósitos de este trabajo, resulta de particular interés en tanto que la abstracción conduce a un tipo de reducción conceptual que proyectará al príncipe como una figura completamente despersonalizada y, por ende, fácilmente adaptable a las múltiples circunstancias históricas que lo rodean. Esto posibilita que el pensamiento maquiaveliano trascienda con facilidad su realidad histórica concreta para convertirse en recurso hermenéutico de la filosofía en general y de la ciencia política en particular.

A este respecto, y a pesar de las múltiples distancias y diferencias que pueden encontrarse en sus lecturas sobre Maquiavelo, Strauss coincide con Gramsci respecto al carácter abstracto y conceptual de *El Príncipe*. Sin embargo, a pesar de que Gramsci concede que se trata de un libro con *rigor científico*, Strauss va más allá, señalando que *El Príncipe* sería deliberadamente una obra ‘científica’ y, por ende, ‘moderna’:

[*El Príncipe* es un] libro científico porque contiene una enseñanza de carácter general basada en un razonamiento que parte de la experiencia y expone dicho razonamiento. Esta enseñanza es, en parte, teórica (conocimiento de la naturaleza de los príncipes) y en parte práctica, (conocimiento de las reglas a las que los príncipes deben someterse).¹¹⁹

De acuerdo a la cita anterior, Strauss considera a *El Príncipe* producto de un tipo de reflexión sistemática sobre ciertos hechos que determinarían la posibilidad de elaborar

¹¹⁹ Strauss, L. *Meditación sobre Maquiavelo*, op. cit., p. 64.

una lectura referente al quehacer político, ya no como un saber meramente contingente y dependiente de categorías morales más generales sino, por el contrario, como un saber con identidad propia y plena autonomía, en el cual lo que antes se concebía como subordinado a una concepción teleológica de la moral, ahora resulta simplemente moral en términos completamente independientes de cualquier concepción metafísica (dada su utilidad práctico-política). Más aún, la lectura de Strauss apunta al hecho de que el secretario florentino combina elementos provenientes de un saber contingente como la historia (esto es, un saber construido desde meras inducciones y aproximaciones empíricas limitadas), con una especulación más general que pretende atender a principios normativos sin rasgos finalistas ni formales en un sentido esencialista. Entonces, según Strauss, al leer *El Príncipe* y los *Discursos* estaríamos ante el despliegue de una metodología de carácter hipotético-deductiva, en la cual la historia serviría de apoyo inductivo para la elaboración de tesis más generales sobre el funcionamiento de lo político. A grandes rasgos, la lectura de Strauss nos colocaría frente a la construcción de un saber diferente, autónomo, capaz de integrar y ponderar el peso de lo contingente en el marco de generalizaciones más elaboradas que buscan fundar un conocimiento relativo al poder, sus capacidades efectivas y sus limitaciones reales.

Sin embargo, y pese a los esfuerzos de Strauss, la organización, metodología y falta de reflexión sobre una idea de Estado –más que de república– y sobre las especificidades del orden jurídico que regularían la vida social, hacen lucir forzada su interpretación en torno a Maquiavelo. De esta clase de exceso se hace cargo Lefort cuando afirma que podemos, en efecto, tomar la enseñanza de Maquiavelo como un tipo de saber que se funda en la búsqueda de soluciones para mantener el poder en un contexto histórico imposible de trascender. El reto de Maquiavelo, según Lefort, estaría en poder encontrar soluciones que puedan incluso entenderse como universales, aunque estén determinadas en su origen por la historia¹²⁰. Esto es lo que llevaría al pensador florentino, en palabras de Lefort, a reconocer “la permanencia de los accidentes, por lo que la función del príncipe sería la de un sujeto que conquista la verdad en un movimiento continuado de racionalización de experiencia”¹²¹. De acuerdo a esto, Lefort apelaría a una distinción que

¹²⁰ Lefort, C. *Maquiavelo. Lecturas de lo político, op. cit.*, p.189.

¹²¹ Lefort continúa el texto anteriormente citado señalando que “Al mismo tiempo que se arroga el derecho de concebir las relaciones de fuerza en su generalidad, enseña que éstas se instituyen siempre por las

Strauss parece perder de vista: el esfuerzo de Maquiavelo, si bien posee una dimensión teórica innegable que busca explicar fenómenos estrictamente prácticos y formular explicaciones incluso universales, no puede considerarse estrictamente científico en tanto que necesita de la historia, es decir, de un espacio de contingencia donde, entre otras cosas, la fortuna habría de aparecer. Esto último, lejos de ser una desventaja, mostraría que catalogar como ciencia política a un esfuerzo teórico como el que lleva a cabo Maquiavelo, sería intentar sustraer de su obra el carácter esencial que en ella posee la historia. Este problema lo volveremos a tocar en el Capítulo II de la presente investigación, cuando observemos que, para poder concebir al estudio de lo político como ciencia, Hobbes se distancia de la historia, si no de manera absoluta, al menos sí lo suficiente como para que la construcción jurídica que origina el contractualismo no dependa de ella sino, tan solo, de una necesidad exclusivamente antropológica, lo cual acercará más a Hobbes al modelo de explicación científica que busca instaurar Galileo en la temprana modernidad que al modelo de explicación meramente teórico-especulativo fundado en la historia que desarrolla Maquiavelo

A la opinión de Lefort citada anteriormente, podemos sumar la tesis de Villacañas, de acuerdo con la cual Maquiavelo queda en deuda con el lector al no ofrecer claves para comprender el tránsito del príncipe guerrero al príncipe civil¹²² dentro de su constructo teórico-práctico. Esta carencia pondría de relieve los excesos de la interpretación de Strauss sobre la obra maquiaveliana en cuanto a su llana inscripción historiográfica en lo que canónicamente se entiende por modernidad –o, más específicamente, como filosofía moderna– y también respecto a la supuesta proposición de una metodología que confiere sistematicidad científica a la reflexión sobre lo político. En este punto –y obviando su historicismo–, preferiríamos tesis como las de Gramsci, Viroli o Lefort, desde las cuales el pensamiento político de Maquiavelo aparece como fundador de la ciencia política

operaciones empíricas de agentes situados en condiciones contingentes. A la vez que extrae de toda situación los términos de un problema y nos hace sensible la exigencia de un método, muestra que los datos de este problema no dejan de cambiar y que la solución no está nunca dada de antemano. Así, el sujeto del pensamiento y el sujeto de la acción no se anulan mutuamente, o no se separan mutuamente hasta el punto de que su relación se haga ininteligible, y la antinomia con que chocaba la teoría política de los antiguos parece superada”. *Ibíd.*

¹²² Villacañas, J.L. “Excepcionalidad y modernidad: príncipe nuovo y vivere político” en Aramayo, R., Villacañas, J.L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, FCE, México, 1999, pp. 25-26.

moderna y no operando desde ella, cuestión con la que tanto Strauss como Mansfield discreparían, pues ambos conciben la obra de Maquiavelo actuando no solo desde el plano de la fundamentación, sino también desde el terreno del desarrollo científico-político.

V.- Pensamiento y no ciencia de lo político: la premodernidad maquiaveliana.

En el marco de esta discusión acerca de los rasgos científicos presentes en la obra de Maquiavelo (particularmente en *El Príncipe*), algunos autores sostienen que, al no considerar el cristianismo como elemento fundamental para la reconstitución del pensamiento político europeo, el maquiavelismo se distanciaría del pensamiento político moderno¹²³. En efecto, el secretario florentino muestra su marcado desprecio hacia el cristianismo, siendo harto conocidos sus llamados a detener y limitar su influencia en la política; para él, la religión cristiana es capaz de debilitar las virtudes republicanas tan necesarias y urgentes como la propia figura del príncipe.

Sumado a lo anterior, consideramos que la filosofía maquiaveliana no podría integrarse de manera estricta al pensamiento político moderno en tanto que no posee las cualidades necesarias para vincularse con una nueva idea de soberanía basada en la forma jurídica de un Estado limitado a priori. Así, Maquiavelo no solo tendría poco de moderno, sino que, en particular, los *Discursos* y *El Príncipe* estarían lejos de ofrecer la sistematicidad necesaria para, una vez superado el paradigma político clásico, ofrecer una metodología que le permita constituirse en ciencia de lo político.

A este respecto, Rivera señala que

El error de Maquiavelo, la causa de su parcial, polémica y *maldita* recepción, se debe a que intentó hacer compatible el Estado moderno, regido por un monarca soberano como Fernando de Aragón, con el antiguo y del ciudadano.¹²⁴

¹²³ Villacañas, J.L. “Excepcionalidad y modernidad: príncipe nuovo y vivere político”, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁴ Rivera, A. *El dios de los tiranos. op. cit.*, pp. 121-122.

Y agrega que

Maquiavelo [no tuvo] la perspicacia suficiente para comprender la situación de la Europa moderna, donde ya no era posible la conversión de ese príncipe nuevo, caracterizado por la soberanía o capacidad para actuar contra *legem*, en un magistrado sometido al imperio de la *lex*.¹²⁵

La tesis de Rivera apunta hacia lo que señalaba Villacañas sobre la incapacidad de la obra maquiaveliana para ofrecer sentido a la vida civil, lo cual nos conduce a pensar en las limitaciones conceptuales y metodológicas tanto del republicanismo delineado en los *Discursos* como de las formas de conservación del poder descritas en *El Príncipe*. Si a las tesis de Rivera y Villacañas sumamos la de Lefort –examinada en el apartado anterior– contraria a la idea de que el pensamiento de Maquiavelo pueda denominarse ciencia política, tendríamos que considerar que el elemento constitutivo de esa modernidad a la que Rivera y Villacañas –e implícitamente Lefort– se refieren, sería la capacidad de integrar en el pensamiento político una estructura conceptual que limite al príncipe a un plano jurídico desde el cual se conforme la soberanía, resultando esencial para ello el tránsito de un modelo del príncipe guerrero a uno del príncipe civil, el cual se podría entender como una autoridad limitada por la categoría de ‘Estado’. En este sentido, de acuerdo a Rivera y Villacañas, el rechazo de Maquiavelo al cristianismo le impediría sistematizar su reflexión acerca del papel del príncipe y sus posibilidades efectivas en el marco de un saber más general y estructurado donde el Estado –esto es, la ley en tanto construcción soberana– y la religión se vean obligados a convivir. Por esta y todas las razones expuestas desde el apartado anterior, Maquiavelo no estaría en condiciones de ofrecer una ciencia de lo político que permita, desde principios pretendidamente universales, regular de antemano la relación entre Estado e Iglesia, como tampoco de circunscribir al príncipe al reino de la ley.

Ahora bien, a esto último se suma lo expuesto por Rivera sobre que, en realidad, la modernidad no parece estar interesada en el príncipe guerrero descrito, sino en un

¹²⁵ *Ibíd.*

príncipe nuevo capaz de subsumirse a la ley¹²⁶. Esta observación resulta fundamental si consideramos la tensión que se generó durante el Renacimiento y el Humanismo entre ciencia y poder político, una relación que terminaría de reestructurarse por completo solo después de la Reforma. En tal sentido, la posición de Rivera muestra algo que será fundamental en el pensamiento político de la temprana filosofía moderna (específicamente en el pensamiento de Hobbes y Spinoza), es decir, el valor de una estructura contractual que, dándole forma al Estado, constreñiría tanto al príncipe como a los súbditos. Esto hace que en el pensamiento político moderno las problemáticas relaciones entre astucia y virtud (presentes dentro de la obra de Maquiavelo) pasen a ser concebidas desde otras perspectiva. Por esta razón, y a pesar de la influencia de Maquiavelo en el pensamiento político moderno, su obra dista mucho de ofrecer un marco conceptual estable que explique lo político desde una normatividad de orden jurídico capaz de brindar estabilidad y control externo a cualquier forma de poder político, esto es, más allá de la propia virtud entendida ésta como responsable de oponerse a la fortuna¹²⁷. Más aún (y esto se sumaría al argumento Rivera), el pensamiento político de la temprana modernidad desplaza el foco de atención del objeto-príncipe y lo coloca en el objeto-Estado, haciendo del soberano una figura esencial en tanto susceptible de subordinarse a un constructo jurídico de naturaleza contractual. Así, la relación con una teología política modificada (producto de la Reforma) hace que la modernidad se distancie del pensamiento maquiaveliano, pues le resulta mucho más fructífero pensar al Estado dentro de su nueva realidad más que desde una deseada ruptura con el cristianismo tradicional como lo propone el secretario florentino¹²⁸. Esto nos conduce a pensar, indefectiblemente, en la imposibilidad de que su ideal de ruptura radical con el cristianismo se pudiese trasladar del Renacimiento a la modernidad¹²⁹.

¹²⁶ Rivera, A. “En el umbral de la modernidad: El Maquiavelo de Leo Strauss”, *op. cit.*, p. 125.

¹²⁷ A este respecto véase: Meinecke, F. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, pp. 38 y ss.

¹²⁸ Proponemos aquí el uso de términos como ‘teología política’ o ‘modernidad’, de acuerdo a lo que hemos establecido en la Introducción de este trabajo, esto es, de acuerdo lo que Galindo denomina reconstrucciones *ideales a posteriori*. Para una explicación más detallada al respecto véase: Galindo, A. “Por una política sin teología política” en *Pléyade*, N°8, julio-diciembre 2011, pp. 179 y ss.

¹²⁹ Este asunto es tratado por Forte en detalle en Forte, J.M., “Cristianismo e Iglesia romana en la liberación y servidumbre de Italia. De *El Príncipe* a los *Discursos*” en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 20, N°1, pp. 104 y ss. En este texto Forte destaca que la postura crítica de Maquiavelo en relación al cristianismo tiene que ver con que “la Iglesia romana no es tanto criticable por su interpretación del cristianismo, cuanto por razones que Maquiavelo ha desarrollado extensamente en *Discursos* I, 12. En estos pasajes la primera cuestión, como ya vimos, es el obstruccionismo histórico de la Iglesia en relación con la construcción de un estado en Italia. Un

Sobre esto último queremos ser claros: no queremos cometer la injusticia de juzgar el pensamiento político de Maquiavelo por no haber podido prever a los cambios políticos que sufriría Europa en el siglo XVII. Por el contrario, pretendemos identificar los rasgos fundamentales de su propuesta a fin de comprender cómo empezó a configurarse el pensamiento y la ciencia política moderna. En este sentido –y si dejamos a un lado las tesis de Strauss y Mansfield y adoptamos con Lefort una postura más moderada– podemos decir que si bien el pensamiento maquiaveliano no es moderno en ciertos aspectos, lo que hoy comprendemos como pensamiento político moderno no sería tal sin la autonomía¹³⁰ que de la cual lo dotó el pensador florentino. Del mismo modo, y para evitar cualquier clase de anacronismo, nuestras observaciones en torno a las dificultades que imposibilitarían la consideración del pensamiento maquiaveliano como moderno dependen, en gran medida, de no haber hallado en su obra un desarrollo de la noción de príncipe civil para la cual su republicanismo no estaría preparado. Nos referimos aquí al hecho de que la forma en la cual Maquiavelo representa al príncipe civil en el capítulo IX de *El Príncipe* dista de poder relacionarse con el tipo de republicanismo que describe en los *Discursos*, el cual carece de la forma normativa e institucional necesaria para poder sentar las bases concretas de un Estado republicano cuyo fundamento no descansa en la virtud ciudadana sino en la adecuación de la norma a las demandas de esa ciudadanía. Con esto lo que queremos resaltar es el hecho de que la virtud republicana de la que habla Maquiavelo carece de los rasgos necesarios desde los cuales pueda emerger una estructura jurídica que permita establecer las mediaciones necesarias entre el nuevo *ethos* moderno y un *ethos* preexistente que, en un contexto de paz, haría que la presencia de un príncipe civil¹³¹ fuese estrictamente necesaria. Sobre este punto en particular, la forma en la cual Maquiavelo se pronuncia contra el

obstruccionismo que ha propiciado “que ella no esté bajo un solo mando y de que se halle bajo varios príncipes y señores; los cuales han producido tanta desunión y tanta debilidad, que Italia se ha convertido en presa no solamente de los potentes bárbaros, sino de cualquiera que la asalta: una deuda que nosotros italianos tenemos con la Iglesia, y con nadie más” (Discursos I, 12, 20). Pero a este desorden, debe añadirse un segundo elemento: la falta de religión de los italianos estrechamente vinculada con la imagen de la curia romana y el comportamiento de los prelados” (Ibíd.), asunto que se sitúa en consonancia con la idea de que Maquiavelo, de acuerdo con Forte supondría que “el cristianismo virtuosamente interpretado sería aquel que hiciera desaparecer a la corte romana o, que al menos, la volviera impotente” (Ibíd., 107).

¹³⁰ En este sentido, más que ‘realismo’, proponemos ‘autonomía’ como uno de los rasgos esenciales del pensamiento político moderno.

¹³¹ Tal como lo denomina Villacañas en “Excepcionalidad y modernidad: príncipe nuovo y vivere político”, *op. cit.*, p. 25.

cristianismo da cuenta de las dificultades que tendría su pensamiento para pensar lo político dentro de un marco normativo que regule al sujeto y a las instituciones republicanas, ofreciendo también las garantías necesarias para que los rasgos cristianos inherentes a ese *ethos* preexistente –así como otros rasgos histórico-culturales–, coexistan sin verse amenazados constantemente por una autoridad que busque permanecer en el poder¹³².

En relación a esto, Ujaldón sostiene que

el rechazo de Maquiavelo hacia Roma como poder temporal es indesligable de su antipatía por el cristianismo como religión, a la que creía en completa decadencia. No es extraño que José Luis Villacañas juzgue que Maquiavelo no entendió bien las nuevas fuerzas de la historia. Pues es verdad que cuando Maquiavelo pensaba que el cristianismo era una religión en decadencia, se estaba gestando la Reforma Protestante que no solo renovarían todo el orden cristiano occidental, sino que también impulsaría cambios radicales en el mundo moderno. Esto hace de Maquiavelo, para Villacañas, un pensador premoderno.¹³³

Ujaldón quiere remarcar algo que resulta evidente: desterrar de la esfera social y política al catolicismo resulta tan utópico como fuera de contexto. Frente a esta tesis, parece que Maquiavelo querría llevar hasta sus últimas consecuencias los supuestos que dotarían de autonomía a la filosofía política que quiere fundar, por lo que le resulta esencial pensar en un nuevo republicanismo sin la influencia del cristianismo. No obstante, la advertencia de Ujaldón a este respecto nos obliga a detenernos un momento y preguntarnos si realmente los fundamentos del pensamiento político moderno pueden prescindir por completo de las condiciones socio-culturales que le rodean –entre las

¹³² Por ello, nuestro propósito no es criticar a Maquiavelo por no haberse podido adaptar o prever, dentro de su propuesta, cambios como los que se dieron con la irrupción de la Reforma. Por el contrario, tal como hemos señalado, lo que queremos destacar es la dificultad que existe en su pensamiento para conciliar al Príncipe con una forma concreta de Estado que no se configure nada más a partir de la virtud ciudadana sino a partir de una normatividad deducida de un modelo de racionalidad universal como el que posteriormente usará Hobbes.

¹³³ Ujaldón, E. “Maquiavelo y el liberalismo español”, *op. cit.*, p. 253.

cuales, el catolicismo resulta fundamental— y con las que habría de transigir a fin de emerger como nueva clave de comprensión del poder y de lo político en general. De acuerdo a lo anterior, vale la pena aclarar que no se trata aquí de ofrecer una lectura desde la cual Maquiavelo aparezca como un pensador limitado en tanto que no es capaz de pensar en un príncipe civil con la fuerza necesaria para ceder su poder frente a estructuras jurídicas. Si bien es cierto que en el capítulo IX de *El Príncipe* Maquiavelo alude a la idea de que el Príncipe, por su propio bien, deberá fomentar la dependencia de los súbditos con relación al Estado valiéndose para ello del poder que tendría éste para estar por encima de toda estructura jurídica, lo que resulta importante destacar aquí es el hecho de que frente al intento cristiano de que ninguna fuerza fuera de la Iglesia pueda permear la moral, Maquiavelo opta por oponer un tipo de orden político caracterizado, principalmente, por un nuevo *ethos* encarnado por la figura del príncipe armado el cual necesita del conflicto de manera constante. A propósito de esto, Villacañas afirma que

carece de sentido identificar modernidad y anticristianismo o pensar que el cristianismo era hostil a las demás esferas de acción. La Reforma, renovación cristiana radical, así lo mostró, al ser capaz de restablecer estrechas relaciones entre el cristianismo, la ciencia, la estética y la política. Así que a fin de cuentas, quizás el pluralismo de las esferas de acción, Maquiavelo configure un cosmos precario, más en todo caso premoderno.¹³⁴

De acuerdo con Villacañas, la llamada precariedad del pensamiento maquiaveliano, evidenciado en su incapacidad para integrar el elemento religioso como factor dinamizante de las distintas esferas de espacio político-cultural europeo del Renacimiento, mostraría que el pensamiento político del florentino no estaría en condiciones de ofrecer una respuesta a la pregunta por los límites que se necesitarían para mediar entre institucionalidad religiosa e institucionalidad política. Esto resulta de suma importancia, ya que el rechazo al cristianismo que se observa en los *Discursos* muestra el intento de suprimir la moralidad fomentada desde la Iglesia por un tipo de virtud cívica, asunto para el cual el conflicto sería el arma fundamental, algo que la modernidad no

¹³⁴ Villacañas, J.L. “Excepcionalidad y modernidad: príncipe nuovo y vivere político”, *op. cit.*, p. 18.

tendrá interés de asumir. El interés de la modernidad, por el contrario, estará en ofrecer mediaciones conceptuales que permitan que el conflicto entre moralidad cristiana y virtud ciudadana se resuelva dentro de los límites del espacio jurídico, esto es, dentro de un contexto jurídico que busque que tanto Iglesia como sociedad civil coexistan sin tener que enfrentarse. A este respecto, Villacañas sostiene que

con su declarada hostilidad al cristianismo, confesaba Maquiavelo una incompreensión del presente de fatales consecuencias. Ante todo, su desprecio del cristianismo como fuerza histórica implicaba una incapacidad para comprender hasta qué punto el hombre europeo tenía su pecho atravesado por formas culturales que procedían del cristianismo, sin las que no se podría operar en el seno de la historia. Aquí Maquiavelo, como luego Bruno, se engañó respecto de algo muy sencillo: tomó el cristianismo por la corte papal y por el sano naturalismo de los pueblos católicos (...) Solo por eso se podría decir que estamos ante un autor premoderno.¹³⁵

A lo que agrega:

Al identificar cristianismo y espíritu de decadencia, Maquiavelo no estuvo especialmente acertado. De esta manera, en la medida en qué pensó que el destino de la política tenía que pasar por el abandono del cristianismo, Maquiavelo no estaba en condiciones de entender los procesos de su inmediato futuro.¹³⁶

Considerando las críticas de Rivera, Ujaldón y Villacañas –así como lo que señalamos a propósito de Gramsci en el apartado anterior–, a pesar de las temerarias afirmaciones de Strauss, sería difícil catalogar a Maquiavelo como un pensador estrictamente moderno. Sin embargo, su concepción de lo político –en tanto que busca romper con los preceptos de la moral aristotélica– nos permite entenderlo en relación con

¹³⁵ Villacañas, J.L. “Excepcionalidad y modernidad: príncipe nuovo y vivere político”, *op. cit.*, p. 38

¹³⁶ *Ibíd.*

el pensamiento político de Hobbes y Spinoza. Esta ruptura dará pie a un modo de reinterpretar las problemáticas relaciones entre derecho y moral que durante la modernidad hallarán en el contractualismo una fórmula mediadora capaz de determinar el espacio de la religión sin que, necesariamente, implique su exclusión plena del ámbito social.

VI.- Pensando con Maquiavelo, pensando a Maquiavelo: conclusiones preliminares frente al problema de los fundamentos del pensamiento político moderno.

En el transcurso de este Capítulo, hemos querido dar cuenta de los elementos que permitirían reconocer al pensamiento político de Maquiavelo (expresado mayormente en los *Discursos* y *El Príncipe*) como capaz de generar un quiebre definitivo respecto a una tradición teleológica que asume como necesaria la inclusión de un cierto tipo de pensamiento moral —específicamente de naturaleza aristotélico-tomista— dentro de la esfera política. Dicho quiebre nos permite reconocer la originalidad del pensamiento maquiaveliano frente a la tradición que le precede al tiempo que nos obliga a cuestionarnos su influencia sobre formas más elaboradas del pensamiento político como las que se construyen durante la temprana modernidad en trabajos como los de Hobbes o Spinoza.

A primera vista, encontramos ciertas similitudes entre el pensamiento político de Maquiavelo y el de Hobbes sobre todo en lo que respecta al esfuerzo por desarrollar un tipo de saber sobre lo político que parta de la experiencia, y que, valiéndose de razonamientos hipotético-deductivos, pueda generar conclusiones sobre la forma de mantener y ejercer el poder de manera efectiva. Sin embargo, tras un análisis más detallado, hallamos una serie de críticas que señalan con claridad las limitaciones del pensamiento maquiaveliano, las cuales impiden catalogarlo de ciencia política y, consecuentemente, lo alejan de la modernidad, tal como Mansfield o Strauss sostienen. A este respecto, son varios los esfuerzos por establecer vínculos entre Maquiavelo y Spinoza, así como indirectamente entre Maquiavelo y Hobbes; no obstante dichas comparaciones resultan a menudo forzadas y poco fructíferas. Así, preferimos

decantarnos por una lectura de Maquiavelo que –sin caer en el juego de interpretarlo solo en sus propios términos, esto es, dentro de los límites de su propia lógica– nos permita comprender cómo establecería las bases para una reflexión sobre lo político y evaluar su influencia exacta sobre la temprana modernidad.

En la obra de Maquiavelo, la figura del príncipe y sus posibilidades reales de asentamiento dentro de un principado nuevo o mixto constituyen su objeto de estudio fundamental; en ese estudio, se encuentra implícita la reflexión sobre la sensibilidad que habría de tener este príncipe para reconocer en la alteridad señales propicias para la toma de decisiones con miras a la conservación del poder. Dicha sensibilidad se expondría como el resultado práctico de la autonomía con la que Maquiavelo pretendió dotar al pensamiento político y del cambio de paradigma con respecto a la concepción tradicional que subordinaba la política a la ética y que, en lo sucesivo, habrá de acompañar a la modernidad.

La reflexión sobre este tipo de sensibilidad resulta de especial interés para comprender el talante moral y estético que podrían llegar a compartir el príncipe maquiaveliano y el soberano moderno, talante que los mundanizaría y les permitiría mantenerse en el poder (caso del príncipe) o velar por la conformación y mantenimiento del Estado (caso del soberano hobbesiano) sin necesidad de postular principios metafísicos que pretendan determinar, más allá de la inmanencia, una manera de concebir la política. Sobre esto, a manera de síntesis, podríamos decir junto a Forte que

así pues, aunque Maquiavelo suponga un antes y un después en la historia del pensamiento político, su identificación con éste sólo puede hacerse partiendo de su propia crisis y pluralidad interna. En definitiva, hablar de Maquiavelo como fundador de la ciencia política en general puede inducir a confusión, en especial si entendemos “ciencia política” en la acepción típica y restringida que adoptó el ideario de la temprana modernidad. En este sentido, como acabamos de decir, su obra supone una interpelación

perturbadora y quizás ineludible, más bien que el fundamento impositivo del pensamiento político moderno.¹³⁷

La advertencia de Forte nos permite volver sobre la posibilidad de que el pensamiento político de Maquiavelo permita pensar a la modernidad sin que sea un pensador realmente moderno. Incluso, nos permitiría reflexionar respecto a los fundamentos de la ciencia política sin que el secretario florentino esté desarrollando una ciencia de esta naturaleza, pues su filosofía logra subrayar no solo la necesidad histórica de su época acerca de prescindir de la influencia del pensamiento teológico-metafísico en el ámbito político, sino también la necesidad de la propia filosofía de comprender sus objetos con la autosuficiencia necesaria para que sus conclusiones no deban ser revisadas por algún otro saber al que no debería subordinarse.

Al respecto, la idea de que la práctica efectiva de la virtud debe coincidir con una forma republicana anticristiana, así como con el uso efectivo de mecanismos que busquen asegurar el poder, deja claro que Maquiavelo no pretende reducir la esfera del estudio de lo político a la especulación meramente teórica. El secretario florentino está interesado en mostrar que, en tanto hacer, el pensamiento sobre lo político depende de la evaluación de las condiciones materiales que permiten conquistar y conservar el poder con independencia de lo que tradicionalmente es o no deseable en un contexto histórico determinado, por lo que la filosofía política maquiaveliana nos exigiría pensar en una forma de limitación del poder fuera de los modelos teleológicos tradicionales, algo que tanto Hobbes como Spinoza –desde sus visiones contractuales– parecen comprender con suma claridad. Hayan o no leído con detalle la obra del pensador italiano, ambos asumieron la tarea y el reto que éste legó a la generación de pensadores que le siguieron, esto es, pensar la política con el mayor grado de autonomía posible.

Hemos visto a lo largo de este Capítulo que el pensamiento de Maquiavelo puede ser concebido como antecedente fundamental de la ciencia política moderna dada su ruptura con la tradición escolástica, específicamente en lo que respecta a la forma en la cual dicha tradición privilegiaba una concepción de la moral basada en principios

¹³⁷ Maquiavelo, N. *Opera Selecta*, op. cit., p. LXVI.

teleológicos. Tal como hemos mencionado, Maquiavelo rompe con esta tradición a partir de la forma en la cual su concepción de la virtud republicana y del poder se deslindaba del modo en el cual la Iglesia concebía a la virtud. Este hecho se debía, tal como Forte advierte, al deseo de Maquiavelo de tomar distancias de aquellos que habían impedido, bajo el fomento de un ideal de virtud basado en la mansedumbre¹³⁸ el fortalecimiento de un *Estado fuerte italiano*¹³⁹.

Tal como señalábamos, el intento de distanciamiento frente al cristianismo de su época constituye un hito fundamental en la historia del pensamiento político en tanto que pone de relieve un tipo de concepción de la razón que no acepta la idea de fines de orden trascendente para poder justificar la acción moral y política. Es por ello que, tal como señaláramos, el pensamiento de Maquiavelo nos permite rastrear los orígenes del pensamiento político moderno a partir de una concepción de la razón que concibe medios y fines al margen de cualquier noción de trascendencia. Sin embargo, si atendemos a la advertencia de Gadamer a la cual nos refiriésemos en la Introducción (esto es, al poder evocador de los conceptos en general), así como a la forma en la cual Galindo sostiene que usamos “constructos teóricos para pensar lo específico de la Modernidad”¹⁴⁰, tenemos que el pensamiento de Maquiavelo, al no detenerse a reflexionar en las causas del Estado así como en las instancias mediadoras, que de forma institucional, sean capaces de regular el conflicto entre virtudes republicanas y virtudes cristianas, su pensamiento, si bien se constituye como referente ineludible para pensar en los fundamentos de una ciencia sobre lo político, dista mucho de parecerse a aquello que, en la Introducción de este trabajo, señaláramos como propio de la ciencia política, esto es, el intento de establecer principios generales sobre la naturaleza del Estado y de los límites de la soberanía.

Por ello, tal como vimos sostenía Lefort, Maquiavelo estaría más interesado en ofrecer soluciones específicas a problemas precisos que en ofrecer explicaciones universales sobre lo político. Por ello, la forma del pensamiento de Maquiavelo, no se

¹³⁸ Forte, J.M., “Cristianismo e Iglesia romana en la liberación y servidumbre de Italia. De *El Príncipe* a los *Discursos*”, *op. cit.*, p. 100.

¹³⁹ *Ibíd.*, 107.

¹⁴⁰ Galindo, A. “Por una política sin teología política”, *op. cit.*, p. 179.

podría comprender como una búsqueda de principios universales sobre el funcionamiento de lo político más allá de toda contingencia, sino, por el contrario, tendríamos que la riqueza del pensamiento del secretario florentino estaría en intentar explicar lo político atendiendo a las manifestaciones específicas desde las cuales se exigen respuestas políticas a problemas sociales e incluso morales en un marco que vaya más allá de la teleología cristiana, esto es, un marco interesado en resaltar la autonomía de la razón. Por esto, siguiendo a Saralegui, las variables que integra Maquiavelo dentro del análisis de lo político lo obligan a reducirse al análisis de lo estrictamente temporal¹⁴¹, esto es, a aquello que pueda ser medible, circunscrito a un contexto y, a su vez, objeto de consideración material. Por ello, tal como sostiene Maquiavelo en el capítulo VIII de *El Príncipe*, perversidad o virtud serán comprendidas solo a partir de los efectos que cada acción persiga y no desde los principios desde los cuales fueron ejecutadas, por lo que una acción perversa podrá ser comprendida como virtuosa si los efectos que causó se traducen en el beneficio del Estado¹⁴².

¹⁴¹ “¿Qué es *El Príncipe*? Más aún, ¿Cómo es posible que un poderoso se interese por las recomendaciones de quien ha sido condenado a la marginación pública? Por mucha autoridad que haya alcanzado, el potentado solo vive una vez. *El Príncipe*, más que ahorrarle tiempo, evitará su malgasto. El opúsculo se entiende como un concentrado de experiencia que multiplicará las probabilidades de éxito. El tiempo representa un papel fundamental en la teoría política de Maquiavelo. Si se carece del momento adecuado –sin ocasión de acuerdo a la móvil terminología del pensamiento maquiaveliano–, la virtud política –por elevada, sólida y fuerte que sea– carecerá de consecuencias prácticas, morirá, como el protagonista *Del arte de la guerra*, sin siquiera haber rozado el éxito. La relación con el tiempo determina, sin embargo, no sólo la teoría política de Maquiavelo, sino la misma constitución literaria de *El Príncipe*”. Saralegui, M. “Del político a ‘El Príncipe’. Reflexiones sobre ‘El Príncipe’ de Maquiavelo a propósito de su centenario” en *Claves de Razón Práctica*, N° 234, mayo-junio 2014, pp. 171-172.

¹⁴² En el mencionado capítulo Maquiavelo, a propósito de la perversidad de Agatocles sostiene que “Así pues, quien medite sobre sus acciones y su virtud, poco o nada hallará atribuible a la fortuna; y es que, como se ha dicho, no obtuvo el principado por favor de nadie, sino pasando uno a uno por todos los grados del ejército, ganados tras infinidad de infortunios y peligros; y lo mantuvo después con un buen número de decisiones llenas de valor y de riesgo. No cabe llamar virtud, empero, a dar muerte a sus ciudadanos, traicionar a los aliados, faltar a la palabra, a la clemencia, a la religión; procedimientos así permiten adquirir poder, mas no gloria. Pues, de considerar la virtud de Agatocles para desafiar y vencer los peligros, la entereza de su ánimo para soportar y superar adversidades, no se ve en qué pueda juzgarse inferior a ningún otro eminente capitán”. (*El Príncipe* VIII, 29) a lo que agrega “Alguien podría preguntarse por qué Agatocles y algún otro de su estofa, tras perfidias y crueldades sin cuento, pudo vivir por largo tiempo seguro en su patria y defenderse de los enemigos exteriores sin padecer jamás conspiración alguna por parte de sus conciudadanos, cuando otros muchos, por su crueldad, no lograron mantener el poder ni siquiera en tiempos pacíficos, menos aún en los conflictivos períodos de guerra. Creo que ello se deba al buen o mal uso de las crueldades; cabe hablar de buen uso (si del mal es lícito decir bien) cuando se ejecutan todas de golpe, en aras de la seguridad propia, sin que se recurra más a ellas, y redunden en la mayor utilidad posible para los súbditos” (Ibíd., 30.).

De acuerdo a este criterio, en el pensamiento de Maquiavelo, tal como sostiene Namer, no viene precedido por una concepción trascendente del sujeto político la cual le obligaría a aceptar de antemano una idea de bien preestablecida al margen de toda crítica. Por el contrario, siguiendo a Saralegui, la idea de que el tiempo será un factor fundamental en lo que respecta a la representación de la efectividad de las decisiones de orden político, la moral deberá ser considerada también desde esta misma temporalidad y, por ende, tal como Maquiavelo sostiene, la acción podrá ser condenable o alabable solamente si se traduce en algo beneficioso para el Estado. Por esta razón, Namer afirmará que

la moral no es juzgada y no debe ser juzgada por el príncipe a partir de un sistema *a priori*, filosofía o religión; sin embargo, más que imaginar unos estado utópicos, el príncipe debe “ir directamente a la verdad real de la cosa”. El hecho moral es comprobado por el príncipe como un comportamiento universal de vituperio o de alabanza.¹⁴³

La idea de Namer nos permite destacar aquello a lo que nos referíamos tanto en la Introducción de esta investigación como al comienzo de este Capítulo; a saber, que la conformación del pensamiento moderno se inicia con la ruptura con la tradición escolástica, asunto que se puede apreciar de forma clara a partir del momento en el cual la moral cede su puesto central dentro de la reflexión sobre lo político a criterios estrictamente pragmáticos desde los cuales la acción será, a posteriori, concebida como aceptable o rechazable. Por esta razón, de acuerdo con Namer,

El príncipe debe saber que, si tiene todas las virtudes y las observa siempre, le resultarán dañosas; es preciso pues que aparente tenerlas, o en rigor que las tenga, pero que tenga siempre presente que, si es preciso, sepa y pueda usar de lo contrario.¹⁴⁴

¹⁴³ Namer, G., *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 51.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 54.

De acuerdo con Namer, el rechazo a toda influencia teleológica en el plano moral se traducirá en la necesaria aceptación de un pensamiento sobre lo aparente desde el cual el poder se exprese sin necesidad de que aquello que se aparenta coincida con un fondo ético-político específico. Por esta razón, tal como sugiere Bausi¹⁴⁵, resulta imposible comprender al pensamiento de Maquiavelo más allá de su exégesis, es decir, más allá de las representaciones que hemos construido de él a partir, precisamente, de las consecuencias de intentar desplazar el plano moral y político del ámbito de principios trascendentes al ámbito de lo aparente. Esto último nos conduce nuevamente a pensar en la dificultad existente a la hora de comprender la idea de ‘mitología de la prolepsis’ a la cual nos refiriéramos con anterioridad en una nota, ya que si bien Skinner nos sugiere que comprender a un autor significa deslastrarnos de formas interesadas que intentarían regular su comprensión, resulta imposible, en el caso de autores como Maquiavelo, sustraerse por completo de toda exégesis previa, asunto por el cual la idea de superación de toda mitología de la prolepsis sería simplemente utópica.

Es esta situación la que conviene destacar, ya que el pensamiento de Maquiavelo, tal como señalamos anteriormente, no busca establecer sustitutos trascendentes que ocupen el lugar de la teología cristiana; por el contrario, Maquiavelo lo que intenta es dar cuenta de lo político desde su materialidad concreta y, por ello, la búsqueda de explicaciones circunscritas a contextos específicos conlleva a abandonar explicaciones sobre lo político más allá de lo que las circunstancias exigen como respuesta en cada ocasión en particular. En este sentido, Maquiavelo no está interesado en ofrecer una explicación sobre lo político inspirada en un modelo demostrativo, como posteriormente intentará hacerlo Hobbes, esto es, asignándole la misión de ofrecer principios que expliquen la naturaleza del individuo y el origen del Estado más allá de las respuestas inmediatas que exigen los acontecimientos concretos. Por esta razón, y en consonancia con Namer, Del Águila y Chaparro sostienen que

Maquiavelo sabía que, en este contexto reflexivo y práctico, la amenaza del error, del engaño, de las apariencias era ineludible. Que las máscaras, los simulacros, la mentira, la confusión, la imprevisibilidad, la

¹⁴⁵ Bausi, F. *Maquiavelo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2015, p. 362

intervención de la fortuna y sus caprichosos juegos, las ilusiones infantiles y la inconsciencia del vulgo, la incapacidad para anticipar soluciones perfectas definitivas, por muy sabios o virtuosos que fuéramos, todos estos elementos constituían la realidad con la que los humanos teníamos que bregar. Es decir, que propiamente hablando no había, no podía haber, reglas claras en las elecciones, soluciones a priori, y sí, en cambio, una continua exposición al error. Que, de hecho, no hay manera de cancelar un inconveniente sin que surja otro (D, I, 6; P, 21), lo que explica que cualquier remedio en la acción que queramos aplicar, cualquier *virtú* que nos guíe, deba ser de geometría variable, prudente, adaptada a los tiempos y a las circunstancias (P, 13; D, III, 49).¹⁴⁶

Por esta razón, y de acuerdo a lo que señalábamos anteriormente, el pensamiento político de Maquiavelo no pretende suscribirse a las coordenadas de ninguna clase de científicismo. Por el contrario, ante la dificultad que representa poder responder adecuadamente frente a las circunstancias a fin de preservar el poder y mantener un Estado fuerte, Maquiavelo se presenta como un pensador sobre lo particular, encargado de pensar lo político desde lo mundano. Ello implicará que, de ningún modo, la representación del saber sobre lo político será la de un saber de segundo orden, esto es, un saber subordinado a otro tipo de conocimiento desde el cual se pretendan establecer principios a priori.

Por esta razón, de acuerdo con Maravall, Maquiavelo pretende estudiar el Estado como

realidad natural, exenta de toda influencia moral que desde fuera se le añada. Su razón investiga libremente sobre la naturaleza, y llega, claro está, a conclusiones que no están de acuerdo con la moral –una moral como la cristiana, que es en gran parte revelación–. La posibilidad de este hecho era conocida. Era sabido que la razón natural del hombre es un medio de conocimiento dotado de propio valor y con capacidad para llegar a ciertos

¹⁴⁶ Del Águila, R., Chaparro, S. *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 245.

límites. Alcanzados éstos, necesita el socorro de la verdad revelada, y así se habían desenvuelto otros pensadores políticos anteriores. Pero Maquiavelo se niega a aceptar esa ayuda, y con sólo la razón natural sobrepasa los límites señalados y quiere llegar al fin.¹⁴⁷

El resultado de esta concepción de la razón, siguiendo con Maravall, termina siendo que el “Estado del Renacimiento es, en la primera concepción que de él se tiene, un fenómeno natural del poder”¹⁴⁸. Precisamente es ese fenómeno del que habla Maravall al cual se quiere dirigir Maquiavelo en tanto producto de conjugación de fuerzas en pugna y no como producto de un orden determinado más allá de la propia acción.

De esta forma, Maravall como Namer coinciden en el hecho de que, para Maquiavelo, la ruptura con formas a priori que justifiquen la acción determinará el modo desde el cual el florentino dará cuenta, no solo de una nueva concepción de la moral, sino de la forma desde la cual se habría de explicar todo fenómeno político. Por ello, tal como destaca Mannheim¹⁴⁹, la ruptura con la escolástica marca un quiebre definitivo con un modelo de racionalidad que hace que lo moral y lo político se identifiquen y conformen una especulación inseparable que permita que la ética y la reflexión sobre el Estado coincidan y se expresen desde un tipo de explicación que desconozca toda influencia de principios trascendentes. Así, Maravall estaría reafirmando la idea que Toulmin también destaca a propósito de lo que representa este cambio de mentalidad el cual, posteriormente, tras romper con la tradición escolástica, buscará explicar lo político más allá de lo contingente sin necesidad de volver sobre el viejo paradigma cristiano, asunto que permitirá la configuración de lo que en Hobbes se denominará ciencia civil¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Maravall, J. A., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997, p. 372.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ Mannheim, K., *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 44.

¹⁵⁰ Toulmin, S. *Cosmópolis*, Peínsula, Barcelona, 2001, p. 119.

CAPÍTULO II:

CIENCIA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE THOMAS HOBBS: RAZÓN, MÉTODO Y PODER SOBERANO

En el presente Capítulo, analizaremos la forma en la cual Thomas Hobbes, empleando el mismo método con el cual desarrolló su filosofía de la naturaleza, logra deducir los fundamentos de una ciencia civil encargada de establecer los fundamentos de un Estado conformado desde la razón.

Tal como veremos, la labor de establecer los fundamentos de una ciencia civil más allá de los límites del concepto de ciencia aristotélico-tomista y del concepto de ciencia cartesiano, constituyen los factores que llevaron a Hobbes a fundar un modelo explicativo de carácter ‘deductivo’ basado, finalmente, en una concepción determinada del movimiento. De esta forma, Hobbes sentará las bases de una explicación acerca del funcionamiento de lo político que, prescindiendo de todo esencialismo y presupuesto teleológico, permitiría concebir un Estado de naturaleza contractual comprendido como la consecuencia necesaria de una concepción materialista de la naturaleza.

De acuerdo a lo anterior, planteamos el estudio de la ciencia civil hobbesiana de la siguiente manera: en un primer apartado, dedicado a explorar las coordenadas de la modernidad en Hobbes, analizaremos (en cinco sub-apartados), cómo la filosofía del pensador inglés se posiciona tanto en contra del aristotélico-tomismo como en contra de la filosofía cartesiana. Así, el primero de estos sub-apartados tendrá como objetivo

describir los rasgos generales de la crítica que realiza Hobbes a ambas posturas. El segundo de estos sub- apartados estará dedicado, específicamente, a examinar la forma en la cual Hobbes se opone al aristotélico-tomismo desde su empirismo materialista. Por su parte, el tercero, tendrá como objetivo analizar las razones metodológicas por las que Hobbes se siente obligado a rechazar los fundamentos de la filosofía de Descartes. En un cuarto sub- apartado, revisaremos la crítica que Hobbes hace al aristotélico-tomismo y al pensamiento cartesiano con el propósito de allanar el camino a un examen de los fundamentos del modelo de ciencia que emplea el pensador inglés a lo largo de todo su trabajo. Por último, en un quinto sub- apartado, se revisará la forma en la cual, desde las críticas a la filosofía escolástica y al cartesianismo, Hobbes anticipa lo que serán los fundamentos de su propuesta política.

De esta forma, y siguiendo los resultados a los que nos ha conducido el análisis previo, pasaremos, en un segundo apartado, a revisar el contexto desde el cual emerge el concepto hobbesiano de razón. Posteriormente, en un tercer apartado –también enfocado en describir los fundamentos del concepto de ciencia hobbesiano– nos detendremos a examinar la propia naturaleza del concepto de razón en el pensamiento de Hobbes.

De acuerdo a lo anterior, en un cuarto apartado titulado “Método y razón: el modelo de ciencia hobbesiano”, nos dedicaremos a examinar las bases del método con el que Hobbes funda su modelo científico. Luego, en un quinto apartado –completamente hermanado con el anterior– analizaremos cómo el método hobbesiano permite establecer, desde la experiencia pero con el concurso de la razón, los fundamentos de los juicios universales.

Luego, tras haber analizado los fundamentos del modelo hobbesiano de explicación científica, pasaremos a analizar la manera en que la ciencia política inicia su desarrollo. Para ello, en un sexto apartado titulado “La ciencia política hobbesiana: la dimensión compositiva del método”, revisaremos cómo Hobbes se desplaza del ámbito de su filosofía de la naturaleza y se aboca por completo a la especulación en torno a la naturaleza de lo político, conservando los mismos presupuestos metodológicos que le llevaron a desarrollar una concepción del hombre y del conocimiento basada en el

movimiento. Este análisis nos conducirá a un séptimo apartado en el cual, luego de haber revisado las bases de la ciencia política hobbesiana, pasaremos a estudiar cómo ésta se vio obligada a transformarse en una ciencia del poder soberano.

Por último, y en vista del análisis llevado a cabo a lo largo del presente capítulo, pasaremos a un octavo apartado titulado “Ciencia política como ciencia del poder: una reflexión de conjunto”, en donde revisaremos los elementos más resaltantes del concepto de ciencia política hobbesiano, así como las críticas que destacamos en los apartados precedentes respecto a dicho modelo.

I.- Anti-aristotelismo y anti-cartesianismo: coordenadas del pensamiento hobbesiano.

En el presente apartado, analizaremos de manera general los objetivos que persigue Hobbes en su crítica al aristotélico-tomismo y a la filosofía cartesiana. Después de examinar la manera en la cual el pensador inglés inicia su crítica a ambas posturas, pondremos de relieve los rasgos característicos del materialismo de Hobbes y, en particular, cómo éste busca emparentarse con el pensamiento emergente de Galileo y con una visión no esencialista de la naturaleza.

En segundo lugar, estudiaremos detalladamente la crítica de Hobbes al aristotélico-tomismo. Dicho estudio nos permitirá dar cuenta de las similitudes y diferencias existentes entre la escolástica y Hobbes con respecto al término imaginación, el cual, en el caso del pensamiento hobbesiano, funciona como concepto mediador entre los fundamentos de su antropología y las bases gnoseológicas de su pensamiento político (las cuales necesitan, a su vez, del concepto de pasión para ser comprendidas). Este análisis también buscará explicar el carácter no esencialista del pensamiento hobbesiano, lo que se traducirá en una crítica a los intentos por explicar los fundamentos de la moral y la política apelando a causas finales. De esta forma, veremos algunas similitudes entre el pensamiento de Hobbes y el de Maquiavelo, ya que ambos buscarán explicar la naturaleza de lo político rechazando toda categoría vinculada a la noción de causa final

algo que, sin duda, nos presenta a Hobbes desarrollando algunas de las críticas que el Renacimiento ya iniciara contra la filosofía escolástica –en particular, y como ya hemos visto– contra el canon de enseñanza aristotélico medieval promovido en los espacios escolares y universitarios de la Europa pre-reformista.

En tercer lugar, pasaremos a analizar la forma en la cual Hobbes marca distancias respecto al pensamiento cartesiano para resaltar el papel político que tendría su concepción del conocimiento. En este apartado, buscaremos mostrar que la lectura de la oposición ‘monismo-dualismo’, representada por la manera en la que el pensamiento hobbesiano se distancia de la posición de Descartes, solo puede comprenderse si se considera que las categorías fundamentales del pensamiento gnoseológico del pensador inglés dependen directamente de su proyecto de ciencia civil.

En cuarto lugar, efectuaremos una revisión de conjunto de ambas críticas para destacar que, frente al aristotélico-tomismo y al cartesianismo, Hobbes no pierde de vista el objetivo central de su proyecto, esto es, ofrecer una explicación materialista sobre la naturaleza de lo político, lo cual exigirá la necesaria vinculación del significado hobbesiano de los términos gnoseológico y antropológico con su concepción de los fenómenos políticos.

Por último, y como un breve apéndice, volveremos sobre las críticas anteriormente mencionadas y a las bases de la filosofía política de la que emergen a fin de preparar el terreno para analizar los fundamentos de la metodología científica hobbesiana.

I.1.- La naturaleza de la crítica al aristotélico-tomismo y al pensamiento cartesiano: primeros pasos.

A fin de explicar cómo Hobbes logra distanciarse de la tradición escolástica y al pensamiento cartesiano, en este apartado utilizaremos al *Leviatán* como referente principal. Si bien en textos como *De Cive*, *Elementos de derecho natural y político*¹⁵¹ o

¹⁵¹ En lo sucesivo nos referiremos a este texto con el nombre de *Elementos*.

De Corpore también podrían encontrarse los razonamientos necesarios para comprender la posición del pensador inglés frente a la postura aristotélico-tomista y al cartesianismo, resulta considerablemente más fructífero hacer uso del *Leviatán*, en tanto que es en este texto donde Hobbes logra cristalizar su postura frente a estas posiciones de manera más clara. En efecto, en el *Leviatán*, la explicación naturalista del conocimiento se aparta por completo del realismo aristotélico y del dualismo de Descartes. Además, su explicación acerca de los errores a los que ha conducido el aristotelismo –mencionados detalladamente en la cuarta parte del *Leviatán*– nos permite comprender cómo Hobbes busca distanciarse de dos formas de pensamiento que, en el caso del aristotélico-tomismo, privilegia un concepto de sustancia que determinaría la naturaleza de los juicios morales y, como consecuencia, un tipo de sujeto político. Por su parte, el cartesianismo, da prioridad a la existencia de una concepción dual que impediría a la experiencia sensible ser determinante respecto a los juicios que determinarían la acción. Sobre esto último, Hobbes es decididamente resuelto: a diferencia de Descartes, el pensador inglés propone que los fines del saber práctico estarán relacionados con un tipo de estructura política identificada con la naturaleza humana, solo evidente si los individuos, partiendo de la experiencia, hacen uso correcto de la razón¹⁵².

En el caso de Descartes, la imposibilidad de establecer juicios sólidos en el ámbito práctico limita su filosofía a meras conjeturas incapaces de trascender lo probable; así se evidencia en la tercera parte del *Discurso del Método*¹⁵³, en algunos pasajes de su correspondencia y en los *Principios*¹⁵⁴. Por su parte, el interés de Hobbes al respecto se expresa cuando, en el prefacio del *De Cive*, afirma que intentará sentar las bases de una ciencia civil cuyos fundamentos permitirán comprender la necesidad de un gobierno civil basado en un contrato que posibilitaría salir de la miseria propia del denominado Estado de Naturaleza. En palabras de Hobbes:

Una vez asentado firmemente el principio que he establecido, demuestro, en primer lugar, que el estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad podemos llamar estado de naturaleza, no es otra cosa

¹⁵² HW 3, 34.

¹⁵³ *Principios* IV, § 204. AT VI, 27-28.

¹⁵⁴ AT VIII-A, 327.

que una guerra de todos contra todos; y en esa guerra todos los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas. En segundo lugar, [demuestro] que en cuanto los hombres caen en la cuenta de la situación odiosa en que se hallan, desean, obligándolos a ello la naturaleza misma, liberarse de este sufrimiento. Más ello no pueden hacerlo como no sea mediante un pacto en virtud del cual renuncian todos a tener derecho a todas las cosas. Más aún, declaro y confirmo cuál es la naturaleza del pacto; cómo y por qué medios el derecho de uno puede ser transferido a otro para que sus contratos sean válidos; y también qué derechos deben concederse, y a quién, para que se establezca la paz; quiero decir, cuáles son esos dictados de la razón que pueden ser propiamente llamados leyes de la naturaleza (...) Sentado así el fundamento, procedo a mostrar qué es el gobierno civil, cuál es su poder supremo dentro del mismo y las diversas clases de gobierno que existen; por qué medios se constituyen y qué derechos deben necesariamente transferir al poder supremo los individuos particulares que tratan de constituir un gobierno, ya sea dicho poder supremo un hombre o una asamblea de hombres; pues si no lo hacen, es evidente que no habrá gobierno civil; porque los hombres retendrán sus derechos a todas las cosas, es decir, que seguirán conservando sus derechos a guerra.¹⁵⁵

En el texto que acabamos de citar, Hobbes menciona los fines que, posteriormente, intentará alcanzar a partir del capítulo XIII del *Leviatán*, en donde explica el Estado de Naturaleza, las razones por las cuales los hombres viven en pugna dentro de él así como las razones por las cuales desean salir de éste. Esto pone de relieve la marcada diferencia entre los propósitos de la filosofía hobbesiana y los objetivos específicos del pensamiento cartesiano: ambos pretenden reformar la filosofía como saber racional y ajustado a principios no especulativos; sin embargo, para Hobbes, las posibilidades de ese saber pasan por establecer una fundamentación racional del conocimiento sobre lo político, y no tan solo sobre el conocimiento del mundo natural. Entendido de esta manera, el fragmento del prefacio de *De Cive* que acabamos de citar, no solo sirve como punto de partida de la crítica hobbesiana al pensamiento escolástico, sino que también puede

¹⁵⁵ CM 45-46. HW 3, 34.

considerarse una declaración de principios que corrobora cómo Hobbes comprende la modernidad en general y, en particular, los fundamentos desde los cuales ésta habría de describir la naturaleza del pensamiento político, asunto que, visto desde esta perspectiva, permitiría distinguir con claridad los fines de la filosofía hobbesiana de los exclusivamente científico-naturales y ocasionalmente antropológicos del pensamiento cartesiano.

De esta forma, el pensamiento político de Hobbes emerge en el marco de una fuerte discusión con la tradición con el aristotelismo medieval, la cual permeaba tanto la esfera de lo que hoy denominamos pensamiento científico como también de la que podemos llamar, en general, pensamiento filosófico. Ambas esferas, en términos hobbesianos, se entenderán, por un lado, como el ámbito de la filosofía de la naturaleza –donde se incluye la gnoseología–, y por otro, como el espacio del pensamiento político.

I.2.- La crítica al aristotélico-tomismo.

Tal como se pudo apreciar en el Capítulo anterior a propósito de Maquiavelo, la tradición aristotélica propone un tipo de gnoseología basada en la capacidad que tendría el objeto para ejercer un poder específico sobre el sujeto a fin de que éste pueda comprender tanto sus accidentes –desde un punto de vista sensorial– así como su forma –desde un punto de vista intelectual– (lo cual no quiere decir que dicha captación sea de manera alguna inmaterial). De acuerdo a esto, el aristotelismo propone una concepción del conocimiento desde la cual lo pensado se identifica con aquello que es capaz de representar y que sería, ulteriormente, la causa de su percepción.

En este sentido, si observamos tanto lo expresado por Aristóteles en *Metafísica* I¹⁵⁶ como en el capítulo III de *Metafísica* VII¹⁵⁷ y lo articulamos con lo expuesto en capítulo XII *De Anima* II¹⁵⁸, podemos observar que las posibilidades del conocimiento coinciden con la fisionomía real del objeto que causa nuestras percepciones sensoriales.

¹⁵⁶ 980a y ss.

¹⁵⁷ 1029a y ss.

¹⁵⁸ 424a.

Este isomorfismo entre la forma del objeto en el sujeto y la forma del objeto en sí ha permitido que la concepción aristotélica del conocimiento sea catalogada comúnmente con el problemático nombre de ‘realismo ingenuo’, esto es, la concepción que no problematiza acerca de las posibilidades de identificación entre la forma de la representación subjetiva y su correlato exterior. Si bien esto no es del todo así dentro del pensamiento aristotélico, el pensamiento moderno inicia sus críticas sobre la filosofía del Estagirita (así como de los antiguos en general) bajo la tesis de que éste se muestra poco preocupado por la posible asimetría entre la representación que se tiene de los objetos y los objetos mismos.

De acuerdo a lo anterior, el interés primordial de Hobbes en su descripción naturalista del conocimiento no se centrará en la discusión en torno a la consistencia ontológica del realismo aristotélico y sus posibles derivaciones gnoseológicas. Hobbes, por el contrario, se limita a comprender el objeto de conocimiento desde su forma residual o ‘atenuada’ (para usar el término hobbesiano), la cual se interpreta como instancia mediadora de la relación del cuerpo-sujeto con el cuerpo-objeto. Esto le permitirá al pensador inglés enfocarse en lo que resultará central para comenzar a desarrollar el perfil político de su antropología, esto es, su concepto de pasión.

Por tal motivo, el interés de Hobbes no se dirige meramente al mundo exterior. Hobbes solo se conforma con comprenderlo como causa de la sensación, por lo que, en un primer momento, su gnoseología –en tanto se encarga de razonar sobre los modos de afección que sufre el sujeto al ser impactado por los objetos– podría comprenderse dentro de los límites de una especie de psicologismo naturalista. Sin embargo, pese a poder describirse inicialmente de esta manera, el pensador inglés da un paso más allá e introduce el concepto de pasión, el cual puede comprenderse en su pensamiento como un concepto mediador entre el naturalismo gnoseológico de carácter psicologista que resulta de su concepción naturalista del conocimiento y su concepción relativa a los fundamentos de las causas de la conducta humana. Así, el concepto de pasión servirá de estructura orgánico-conceptual intermedia entre la recepción sensorial y la acción, permitiendo

explicar tanto la naturaleza de los afectos como su papel dentro de la conformación de un orden político¹⁵⁹.

Si bien Hobbes y Aristóteles coinciden en admitir que el conocimiento proviene de los sentidos y que el cuerpo posee un rol esencial en el ámbito del conocer, el pensador inglés nunca acepta que este conocimiento implique la posibilidad de comprender tal cosa como una esencia más allá de lo que es causa de nuestras percepciones (algo cuya naturaleza sea distinta a la materialidad expresada desde el movimiento), lo que se traduce en el rechazo a la concepción aristotélica de intelecto activo. Por ello, y pese a que podemos utilizar el término genérico de ‘empirista’ para explicar, a primera vista, la teoría hobbesiana del conocimiento, en ningún caso dicho empirismo posee el mismo compromiso ontológico que tendría el empirismo ‘realista’ propio del aristotelismo¹⁶⁰.

Ahora bien, para comprender mejor la discusión que entabla Hobbes con el pensamiento aristotélico, conviene considerar que la crítica hobbesiana se desarrolla en dos espacios claramente diferenciables dentro del *Leviatán*, desde los cuales podremos comprender las diversas formas en las que Hobbes quiere mantener distancia frente al aristotelismo. Estas posturas se encuentran, por una parte, en la descripción materialista acerca de la naturaleza del conocer –la cual se desarrolla en los primeros capítulos de la primera parte del *Leviatán*– y, por otra, en la descripción que realiza en “El reino de las tinieblas”, que conforma la cuarta parte del *Leviatán*. La primera crítica, tal como señalábamos, sería de orden exclusivamente especulativo y estaría dirigida a socavar las bases de la concepción sustancialista que brinda sentido a la teoría del conocimiento desarrollada por la tradición escolástica. Esta crítica pretende, precisamente, ahondar en lo expresado en los *Elementos*, donde al igual que en *Leviatán* se busca reducir la especulación respecto al fenómeno del conocimiento a partir de su reducción a la dimensión material de la subjetividad, la cual, según hemos comentado, se forjará dentro

¹⁵⁹ Recordemos que Hobbes brinda a las pasiones en general, y al miedo en particular, un rol central no solo en su antropología, sino también en su teoría política, dado que gracias al miedo los hombres se verán inclinados a suscribir pactos y a conservarlos.

¹⁶⁰ A pesar de esta distinción, vale la pena señalar que el empirismo aristotélico descrito en *Metafísica* I sería tan solo una dimensión –la más superficial– de todo su realismo, el cual adquiere pleno sentido a partir de la dualidad materia-forma tomada de *Metafísica* VII; ésta, a su vez, fundamenta la concepción de sujeto que Aristóteles desarrolla en *Ética a Nicómaco*.

de los límites de una concepción mecanicista de clara inspiración galileana. La segunda crítica, desarrollada en la cuarta parte de *Leviatán*, tiene como objetivo explicar cómo la presuposición de poderes preexistentes a la materia induciría a contradicciones que, desde el punto de vista práctico, se traducirían en la necesaria aceptación de formas de superstición dentro del pensamiento moral y, por ende, dentro del pensamiento político¹⁶¹.

I.3.-La crítica al cartesianismo.

Por otra parte, tal como es sabido, la crítica hobbesiana no se limita a cuestionar la postura aristotélica y escolástica, sino que también se enfrenta, por razones históricas, al cartesianismo¹⁶². Se puede decir con Garber¹⁶³ y Secada¹⁶⁴ que el marco de emergencia del cartesianismo se inscribe en una forma anti-escolástica de pensamiento científico. Dicho marco, que Descartes comparte también con Hobbes, nos permite pensar que, en cierta medida, sus doctrinas están inspiradas en una manera de hacer ciencia que no necesita aceptar la existencia de la dualidad materia-forma para explicar la naturaleza del movimiento. Ambos pensadores buscan introducir este rechazo a sus modelos de

¹⁶¹ A pesar de dedicarse de lleno a este asunto en la cuarta parte de *Leviatán*, ya en el capítulo XI de la primera parte de este texto Hobbes da cuenta de la completa inconveniencia de la superstición y sus causas al señalar que “los que investigan poco o, simplemente, no investigan en las causas naturales de las cosas, tienen inclinación a suponer e imaginar varias clases de fuerzas invisibles. Ello lo hacen llevados por el miedo –que procede de su misma ignorancia– a lo que puede ser lo que tiene el poder de hacerles mucho bien o mucho mal. Y sienten temor y respeto por esas fabricaciones de su propia imaginación. En tiempos de infortunio, las invocan; y cuando reciben algún bien esperado, le dan su agradecimiento. De tal modo, que toman por dioses lo que son meras criaturas de su fantasía. Mediante este procedimiento, ha llegado a ocurrir que, de las innumerables fantasías que son posibles, los hombres han creado en el mundo innumerables clases de dioses. Y este temor a lo invisible es la simiente natural de lo que cada uno, en su interior, llama religión; pero si esa misma adoración o miedo están dirigidos a poderes diferentes de los que ellos mismos imaginan, entonces dicen que es superstición”. EW 3, 93. CMC XI, 99. El texto de Hobbes parece estar inspirado en la ya conocida crítica que, en la antigüedad, Jenófanes levantara también contra la superstición, la cual, sin duda, permea también al pensamiento religioso. En este sentido, Hobbes inicia ya en la primera parte de *Leviatán* una crítica al pensamiento supersticioso que busca mostrar que sus efectos, al no ser inicuos, mostrarían la forma en la cual el uso inadecuado de la razón implicaría, necesariamente, el debilitamiento del Estado, por lo que debería ser erradicado.

¹⁶² Objeciones que, de acuerdo al tono con el cual Descartes se refiere a ellas en correspondencia a Mersenne, según lo expuesto por Rodis-Lewis, pueden incluso considerarse hasta personales. Rodis-Lewis, G. *Descartes: His Life and Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, pp. 133-134.

¹⁶³ Garber, D. *Descartes' Metaphysical Physics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 95 y ss.

¹⁶⁴ Secada, J. *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 31 y ss.

explicación científica. Sin embargo, en el caso de Descartes, la dualidad materia-forma parece reaparecer en la *Sexta Meditación* cuando intenta explicar la forma en la cual cuerpo y mente estarían unidos. A Hobbes, en cambio, le bastará con aceptar la existencia de un solo tipo de realidad –la material– para explicar la naturaleza tanto del conocimiento como de toda la realidad (de la cual el fenómeno del conocer formaría tan solo una parte).

Ahora bien, considerando la manera en la que Descartes se distancia del materialismo como forma de explicar el mundo físico al momento de dar cuenta de la dimensión cognoscitiva de la subjetividad, autores como Clarke¹⁶⁵ y Sepper¹⁶⁶ han vuelto a poner de relieve la influencia determinante que la escolástica ha tenido en la postura de Descartes. En este sentido, y pese a querer establecer distancias respecto a la tradición escolástica a partir del giro desde el cual el pensador francés pretende concebir a la filosofía como reflexión sobre la ciencia y el conocimiento, el vocabulario de Descartes –y buena parte de sus criterios– exigen para ser comprendidos la aceptación de distinciones medievales que lo acompañan en buena parte de su trabajo, específicamente en sus obras dedicadas a instaurar los fundamentos de la filosofía¹⁶⁷. De esta forma, en textos como los *Principios*, aunque rechaza explícitamente al aristotelismo como fuente fiable de conocimiento¹⁶⁸, Descartes acepta del Estagirita parte de la noción de sustancia, tal como la tradición escolástica lo hace, condicionando completamente su concepción tanto del conocimiento como de la física¹⁶⁹. La impronta aristotélica en el pensamiento de Descartes se pone de relieve, tal como señala Marion¹⁷⁰, en textos tan tempranos como las *Regulae*, en donde se evidencia no solo el diálogo que Descartes mantiene la lógica medieval sino, sobre todo, en la forma como Descartes concibe la imaginación y los sentidos¹⁷¹, facultades que si bien son desplazadas por la intuición y la deducción al comienzo de las *Regulae*, son posteriormente restituidas en su valor cognoscitivo. Así, al

¹⁶⁵ Clarke, D. *Descartes Theory of Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2003, pp. 208 y ss.

¹⁶⁶ Sepper, D. “Ingenium, Memory Art and the Unity of Imaginative Knowing”, en Voss, S. *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1993 pp. 146 y ss.

¹⁶⁷ Esto puede verse con claridad en la forma en la cual Descartes asume la noción tradicional de sustancia sobre todo en la primera parte de *Los Principios de la Filosofía* y en la cuarta parte del *Discurso del Método*.

¹⁶⁸ AT IX-B, 6.

¹⁶⁹ Sobre este asunto, recomendamos los apartados “Nociones cartesianas de sustancia” y “Tipos de sustancia” incluidos en el capítulo II de Vallota, A. *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Innovación Tecnológica/Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2001.

¹⁷⁰ Marion, J.L. *Sobre la ontología gris de Descartes*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp. 25 y ss.

¹⁷¹ AT X, 411. A este respecto véase también Marion, J.L. *Sobre la ontología gris de Descartes*. Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pp. 145 y ss.

llegar a la Regla XII, Descartes pone de relieve la tensión con la que la modernidad reflexiona sobre el valor del conocimiento sensorial en medio del influyente aristotelismo escolástico, al cual, tal como veremos, el pensamiento de Hobbes también se enfrenta.

En este contexto, las discusiones del dualismo cartesiano y el monismo de Hobbes, inspiradas en el pensamiento de Galileo, se presentan como testimonio sintomático de la temprana modernidad y buscan tomar distancia respecto de la filosofía medieval desde posiciones distintas. Por ello, en el marco de este trabajo, queremos destacar que la disputa entre Hobbes y Descartes en torno a la naturaleza de lo mental no puede ser descontextualizada, esto es, comprenderse al margen de las preocupaciones de ambos autores por ofrecer un tipo de pensamiento capaz de generar tanto los fundamentos de una ciencia de la naturaleza como de una ciencia en torno al valor de la acción humana. Es por esto que, en ambos, la preocupación por la explicación en torno al valor de la acción política es constante a lo largo de sus obras, solo que, en el caso de Descartes, esa preocupación se ve obligada –debido a las disposiciones metodológicas que el pensador francés impone a su filosofía– a dar paso a una reflexión sobre la fundamentación meramente intelectual (ontológica) de los juicios de conocimiento que, en el caso de Hobbes, no es necesaria, dado su punto de partida mecanicista. De acuerdo a lo anterior, y con respecto a la ya conocida discusión entre el dualismo ontológico de Descartes y el materialismo hobbesiano, pretendemos señalar que ambas posturas no pueden comprenderse sino en el contexto de una preocupación constante por parte de ambos pensadores sobre la naturaleza de lo político y lo moral. En el caso de Hobbes, éste discute en las *Terceras Objeciones* el problema de la naturaleza del reino de lo mental porque, en el fondo, no está dispuesto a aceptar la existencia de entidades capaces de dar cuenta del origen del conocimiento más allá del movimiento, ya que éste será el principio esencial de su teoría de las pasiones, la cual a su vez resultará fundamental en su pensamiento político. Así, creemos que es posible afirmar que Hobbes ve en la invitación de Mersenne a criticar las *Meditaciones* una oportunidad para reafirmar los fundamentos antropológicos de su pensamiento político, y no tan solo una ocasión para exponer las contradicciones del pensamiento cartesiano.

Así, tal como señala Edwin Burt en el capítulo V de su clásico de los años treinta *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: a Historical and Critical Essay*¹⁷², Hobbes tiene presente de manera clara las contradicciones y la impronta escolástica del pensamiento de Descartes, por lo que “to set up mind as a separate substance, wholly different in kind from corporeal substance or its activities appeared to Hobbes a mere relic of the scholastic occult qualities”¹⁷³.

En este sentido, y teniendo como referencia el desarrollo de su concepción acerca de la naturaleza de lo político, Hobbes criticará a Descartes señalando que es un error capital ubicar en un espacio distinto al material la naturaleza del pensamiento, dado que con ello se estaría pretendiendo inferir la inmaterialidad del pensamiento por el mero hecho de no aceptar que los referentes causales de los objetos mentales habrían de ser materiales y, por tanto, se estaría negando que todo proceso de pensamiento sería la representación imaginativa de un modo mediante el que el movimiento de los cuerpos afectaría a nuestro psiquismo. En palabras de Hobbes:

El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la intelección que es acto suyo; o, al menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos hacen distinción entre, de una parte, el sujeto, y de otra, sus facultades y actos, es decir, sus propiedades y esencias; pues una cosa es la cosa misma que es, y otra su esencia. Así pues, puede suceder que una cosa pensante sea el sujeto del espíritu, la razón o el entendimiento, siendo algo corpóreo: se pretende lo contrario, pero eso no está probado. Y, sin embargo, en eso consiste el fundamento de la conclusión que el señor Descartes parece querer establecer.¹⁷⁴

A lo que agrega que:

¹⁷² Burt, E.A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: a Historical and Critical Essay*, Dover Publications, New York, 2003.

¹⁷³ *Ibid.*, 127.

¹⁷⁴ AT VII, 173. *Meditaciones* 140.

Y de ahí parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo; pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o materiales; y esto lo ha mostrado él mismo, un poco más adelante, con el ejemplo de la cera (...) Por lo tanto, puesto que el conocimiento de la proposición yo existo depende del conocimiento de la proposición yo pienso, y el de esta última, de que no podemos separar el pensamiento de una materia que piense, parece que debe inferirse que una cosa que piensa es más bien material que inmaterial.¹⁷⁵

A la crítica hobbesiana, Descartes no contrapone el dualismo sustancial que describe en la cuarta parte del *Discurso*, cuya descripción en las *Meditaciones* resulta completamente diferente (tanto en lo que respecta a los argumentos que preceden al *cogito* como a los argumentos que culminan describiendo al pensar como el atributo principal de la cosa pensante), sino el modelo de forma sustancial descrito en la Sexta Meditación, el cual tiene como punto principal la caracterización del cuerpo y la mente desde sus atributos principales, algo que, luego de lo expresado en los párrafos 60, 61 y 62 de la primera parte de los *Principios*, resultaría en una especie de dualismo de propiedades cuyo problema principal sería explicar la interacción mente-cuerpo¹⁷⁶. Con esto queremos decir que la crítica de Hobbes obliga a Descartes a abandonar el modo de descripción de su dualismo –en su versión más radical– y optar por una versión intermedia que, sin evitar las contradicciones más evidentes en las que incurre, le permita mantener que, en efecto, el yo no puede sustraerse por completo de su relación con el mundo circundante, mundo donde lo político juega un rol esencial. Por esta razón, el debate entre Hobbes y Descartes, lejos de brindarnos la imagen de un debate reducido a la contraposición de posturas irreconciliables, nos muestra a dos autores interesados en vincular sus concepciones de la realidad y del conocimiento con una antropología que pueda dar cuenta de la dimensión política que, necesariamente, habría de incluirse tanto en una reflexión sobre la naturaleza de la filosofía como de la naturaleza humana.

¹⁷⁵ AT VII, 174. *Meditaciones* 141.

¹⁷⁶ Para un análisis más detallado sobre esta cuestión tan debatida, resultan útiles trabajos como: Rodríguez-Pereyra, G. “Descartes’s Substance Dualism and His Independence Conception of Substance”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, N° 1. 2008, pp. 69–90 así como también Castro, L. “Hacia una nueva interpretación del dualismo cartesiano”. *LÓGOI. Revista de Filosofía*. N° 28 (julio-diciembre), 2015.

De esta forma, la opinión de Hobbes con respecto a las *Meditaciones Metafísicas*, y en general con la forma en la cual Descartes asume la noción tradicional de sustancia, es muy clara: no existen dos espacios de influencia mutuamente excluyentes desde los cuales se puedan explicar, por un lado, los fundamentos del mundo natural, y por otro, los fundamentos del mundo subjetivo. Para Hobbes, ambas dimensiones conformarían un todo, y, por ello, la explicación de los fenómenos físico-naturales da paso a la explicación de los fenómenos subjetivo-representativos manteniendo siempre al movimiento como criterio explicativo. Esta dimensión subjetivo-representativa sería la dimensión que nos permita dar cuenta de las formas elementales a las que se vincula toda explicación sobre lo político, dado que desde la dimensión corporal partiría la explicación acerca del concepto de imaginación y el de pasión.

De acuerdo a lo anterior, y sumado a la opinión de Burt, Malcom sostiene que:

Hobbes broadened his attack on Cartesian metaphysics, suggesting that Descartes had failed to extricate his thinking from the assumptions of scholastic philosophy, with its hypostatized qualities, its degrees of reality of being, and its blurring of the distinction between existent beings (*entia*) and essences.¹⁷⁷

Tal vez sea por el intento de superponer un espacio ontológicamente distinto al material que Hobbes encuentra en la filosofía cartesiana un referente al cual yuxtaponer su concepción. Por ello, según Malcom, para Hobbes –tal como Rodis-Lewis señala– la filosofía de Descartes le era más irritante que estimulante¹⁷⁸. Si bien no tenemos que estar de acuerdo con Malcom, resulta evidente, tal como señalamos en párrafos anteriores, que Hobbes encuentra en la refutación al dualismo cartesiano una oportunidad para mostrar que su filosofía pretende dar cuenta de lo político siguiendo el más estricto patrón que las ciencias físico-naturales habrían de seguir, esto es, un modelo exclusivamente mecánico que explique los fenómenos de la naturaleza, entre los cuales, sin duda alguna, se

¹⁷⁷ Malcom, N. “A Summary Biography of Hobbes”. *Cambridge Companion to Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 26.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 26.

encontrarían los fenómenos políticos, cuya comprensión, según Hobbes, depende de que sean estudiados siguiendo exclusiva y metódicamente lo que nos muestra la razón¹⁷⁹.

En relación con lo anterior, Burttt afirma que, en efecto, la postura de Hobbes estaría claramente determinada por Galileo¹⁸⁰, por lo que no ve motivos para no admitir que todo proceso mental, en tanto actividad, se habría de entender como movimiento. Este es el fundamento de la tesis expuesta por Hobbes tanto en las *Terceras Objeciones* como en los capítulos I y II de *Leviatán*. Los textos de Hobbes son claros a este respecto, ya que su tesis en torno a la materialidad de la realidad no solo se opone con nitidez a la postura de Descartes, sino que también establece límites frente a la postura aristotélica a la que critica en la parte cuarta de *Leviatán*. De esta forma, Hobbes pone en evidencia no solo la inviabilidad de la dualidad materia-forma –lo cual es consistente con el modelo filosófico de la naturaleza preponderante en el siglo XVII–, sino también las inconsistencias políticas del mencionado modelo dual las cuales, tal como veremos más adelante a propósito de lo señalado por Hobbes en el capítulo XLVII de *Leviatán*, nos remitirán a las indeseables consecuencias que la superstición traería al modelo de Estado hobbesiano.

I.4.- Objetivos de ambas críticas.

Tal como expone Astorga, la crítica de Hobbes al aristotelismo se completaría en la cuarta parte de *Leviatán*¹⁸¹. Los primeros capítulos de la primera parte servirían tan

¹⁷⁹ HW 3, 32. EW 1, 87.

¹⁸⁰ Burttt, E.A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: a Historical and Critical Essay*, op. cit., p.126.

¹⁸¹ Astorga, O. *La institución imaginaria del Leviatán*, Universidad Central de Venezuela-Centro de Desarrollo Científico y Humanístico, Caracas, 2000, p. 244. Del mismo modo, en “Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en la explicación hobbesiana de la sensibilidad”, Astorga vuelve sobre el problema de la refutación del aristotelismo en la cuarta parte de *Leviatán*, cuando afirma “puede observarse que un problema escolástico como el de las “esencias separadas” se convierte, en manos de Hobbes, en un asunto directamente político, pues esa doctrina asusta a los hombres a fin de que no obedezcan las leyes de su país en vista de que es confundida con los fantasmas que suelen invocarse para encontrar una fuente distinta de legitimación del poder”. Astorga, A. “Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en la explicación hobbesiana de la sensibilidad” en *Apuntes Filosóficos*, N°12. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998, p.132. De lo anterior, Astorga concluye que “se puede entonces apreciar que la explicación de la causa natural del sentido no sólo obedece a una confrontación escolar con el aristotelismo de su tiempo, debido a que esa confrontación también tiene una función doctrinaria, pues se trata de corregir las enseñanzas equivocadas que imparte el Estado. Se puede entonces

solo para sentar las bases de una antropología, pero es en la cuarta parte donde se muestra en extenso la crítica hobbesiana al pensamiento no solo aristotélico, sino también al aristotélico-tomista. Así, en esa cuarta parte, Hobbes criticará la distinción materia-forma –tal como escolarmente se comprendía y se enseñaba en el ambiente universitario del siglo XVII–¹⁸² lo cual pondrá de manifiesto, de manera clara, que la crítica a la metafísica aristotélica es también una crítica a un modo de funcionamiento institucional, arraigado en los mecanismos y estructuras de enseñanza tradicional y capaz de sustentar al tipo de Estado que Hobbes critica¹⁸³.

Por otro lado, la crítica de Hobbes busca mostrar la imposibilidad de representar una antropología al margen del marco regulativo de las ciencias naturales –algo que queda claro al comienzo de *Leviatán*. En el contexto de esta crítica, Hobbes estaría oponiendo a la idea de inmaterialidad del alma que defendían los escolásticos de su tiempo (y también Descartes) un modelo de estudio de la naturaleza humana cuyos fundamentos buscan ser coherentes con los principios de las ciencias físico-naturales (algo que, tal como mencionamos anteriormente, Hobbes pone de relieve en el marco de la polémica con Descartes).

Vale la pena señalar que los fundamentos de una antropología materialista que sirva de sustento a una concepción del Estado es algo que, aunque puede entrecruzar a Maquiavelo a partir de su fuerte pesimismo (basado en el peso que la imaginación y las pasiones tienen en su concepción del hombre) y de la presencia implícita en él del pensamiento de Lucrecio¹⁸⁴, es algo que cae fuera del ámbito y estilo de su pensamiento. Podríamos decir que, de alguna manera, Hobbes desarrolla a partir de su naturalismo el

advertir que por la forma como Hobbes presenta su argumentación, emerge su preocupación por enfrentar la confusión ocasionada por el lenguaje escolástico. Se trata de una preocupación que no es ocasional sino que forma parte importante del cuerpo de la argumentación del *Leviatán*. Por ello se puede sostener que el valor del tema dedicado a la sensibilidad no es ajeno al valor doctrinario que Hobbes le atribuye en el contexto de su teorización de la política”. *Ibíd.*, 135.

¹⁸² EW 3, 670.

¹⁸³ Este sería un tipo de Estado cuyas bases educativas –según Hobbes–, en tanto aristotélicas, deben ser reformadas en su totalidad. Este asunto nos conduce a pensar, tal como señalamos, en la necesaria conexión entre la primera parte de *Leviatán* y la cuarta parte, ya que es en esta última donde Hobbes logra recoger las consecuencias prácticas necesarias para conseguir tal reforma luego de reconstruir una gnoseología anti-escolástica.

¹⁸⁴ Sobre todo, como resalta Lezra, en el uso de analogías que serán fundamentales para la comprensión de textos como *El Príncipe*. Lezra, J. “Corpora Caeca: Discontinuous Sovereignty in The Prince”, *op. cit.*

sustento materialista que correspondería a un modelo político como el maquiaveliano. Por esta razón, la parte cuarta de *Leviatán* nos muestra la dimensión práctica del naturalismo antropológico desarrollado en la parte primera, la cual no solo pretende refutar al aristotelismo sino también a la descripción esencialista del alma humana que en Tomás de Aquino encuentra uno de sus puntos más álgidos¹⁸⁵.

Por otro lado la propuesta de Hobbes, al criticar el rol del concepto de intelecto activo de la tradición escolástica desde su crítica a la concepción tradicional de los universales¹⁸⁶—la cual descansa sobre una noción naturalista de la imaginación—, recoge

¹⁸⁵ A este respecto, *Aquinas on Mind* (Routledge. 1993) resulta fundamental. En él, Kenny sostiene: “As I have said, Aquinas is prepared to allow an exception to his general thesis that the substantial forms of material objects exist only in the existence of the substances whose forms they are. The exception is allowed in the case of the souls of human beings” Kenny, A. *Aquinas on Mind*. Routledge, Londres, 1993, p. 27-28. Asunto que resulta de especial interés para Hobbes, ya que ésta será la tesis a la que se opondrá, desde un punto de vista teórico-especulativo, en el mismo comienzo de *Leviatán* y, luego, desde un punto de vista práctico, en la cuarta parte de dicha obra. Hobbes mantiene presente la idea de que cualquier forma a partir de la cual se conciba la eternidad habría de entenderse como algo meramente ficticio (tal como lo afirma en el capítulo XXIX de *Leviatán*). Ahora, si volvemos a Kenny, tendríamos que la posición de Tomás de Aquino buscaría desplazar a la postura aristotélica en lo que respecta a su fundamentación sobre la explicación de la naturaleza del alma humana, asunto que, según el propio Kenny, implicaría al menos dos problemas. En palabras de Kenny: “There are serious philosophical difficulties in the identification of soul with form; or, to put the point in another way, it is not clear that the Aristotelian notion of ‘form’, even if coherent in itself, can be used to render intelligible the notion of ‘soul’ as used by Aquinas and other Christian philosophers. One problem has already been mentioned. If we identify the human soul with the Aristotelian substantial form, it is natural to identify the human body with Aristotelian prime matter. But body and soul are not at all the same pair of items as matter and form. This is a point on which Aquinas himself insists: the human soul is related to the human body not as form to matter, but as form to subject (S 1–2, 50, 1). A human being is not something that has a body; it is a body, a living body of a particular kind. The dead body of a human being is not a human body any longer—or indeed any other kind of body, but rather, as it decomposes, an amalgam of many bodies. Human bodies, like any other material objects, are composed of matter and form; and it is the form of the human body, not the form of the matter of the human body, that is the human soul. Another problem is this. Aquinas believed that the human soul was immortal and could survive the death of the body, to be reunited with it at a final resurrection. Hence, by identifying the soul with the human substantial form he was committed to believing that the form of a material object could continue to exist when that object had ceased to be”. *Ibíd.*, 28.

¹⁸⁶ La concepción hobbesiana acerca de la naturaleza de los universales es descrita por el pensador inglés de la siguiente manera “Por lo que se refiere a los nombres, algunos son propios y singularizan una sola cosa, como Pedro, Juan, este hombre, este árbol; y algunos son comunes a muchas cosas, como hombre, caballo, árbol. Aunque cada uno de estos últimos es un solo nombre, nombra diversas cosas particulares; y referido a todas ellas en conjunto, se llama un *universal*. En el mundo no hay nada universal que no sean nombres; porque las cosas que se nombran son cada una de ellas algo individual y singular. Un nombre universal es dado a muchas cosas porque hay entre éstas una semejanza en alguna cualidad u otro accidente. Y mientras un nombre propio nos trae a la mente una sola cosa, los universales nos traen cualquiera de esas muchas”. EW 3, 21. CMC 37. Esta postura puede comprenderse como una forma de nominalismo que, basado en una concepción mecánica en torno a la naturaleza del conocimiento, permite que el lenguaje no necesite de elementos extrasensoriales para estructurar una semántica. Este punto es de vital importancia, ya que la semántica derivada de este nominalismo será la que determinará la forma de concebir el vocabulario de la filosofía moral y, por ende, el del derecho y del poder soberano en el pensamiento de Hobbes.

sus frutos cuando en la cuarta parte de *Leviatán* identifica al pensamiento supersticioso con formas pretendidamente universales, incapaces de comprenderse desde la razón ni en conexión con el mundo natural al cual se sujeta la soberanía. Por ello, la cuarta parte de *Leviatán* se erige sobre la base de una crítica a la estructura de la metafísica tradicional, específicamente frente a la tesis según la cual la materia requeriría de un soporte que, a pesar de no ser ontológicamente distinguible de ésta, conceptualmente permitiría establecer distinciones acerca de la naturaleza de los objetos singulares. Del mismo modo, al desplazar este principio al ámbito de la naturaleza humana, tendríamos que la forma del hombre implicaría que aquello que le brindaría individualidad obedecería a un atributo cuyo rasgo esencial sería la subsistencia más allá de los accidentes de la materia, lo que posibilitaría la inmortalidad y la posibilidad de alcanzar a Dios desde la virtud. Hobbes enfrentará esta forma de concebir la sustancia –basada en el supuesto de que tanto su naturaleza como sus atributos y modos residen en un espacio distinto al del movimiento– como un tipo de error de razonamiento basado en la idea de suponer entidades más allá de la percepción de los sentidos. Dicho error se traducirá, en el orden político, en una forma de pensar la naturaleza de la sociedad a partir de una noción de Dios y de virtud regida por la fe, esto es, la fe tendría el papel principal dentro del orden político dado que desde ésta se considerará como dogma la definición de intelecto activo y la noción de forma sustancial.

De acuerdo con Hobbes, el rol ordenador de los dogmas de fe habría de sustituirse por un principio exclusivamente derivado de la sensibilidad, como lo es el movimiento, el cual servirá de criterio para delimitar aquello que pueda fungir de base para explicar la forma en la que los individuos habrían de organizarse políticamente con el fin de garantizar su propia sobrevivencia según la razón.

En resumen, los elementos que conforman la crítica hobbesiana a los fundamentos de la metafísica aristotélica y medieval expuesta en la cuarta parte de *Leviatán*, nos permiten entender cómo la oposición de Hobbes a la noción tradicional de sustancia le permite rechazar las teorías políticas heredadas de la antigüedad, y respaldadas por la escolástica, que se fundamentan en una visión teleológica del mundo. Este paso será esencial para terminar de justificar su concepción del Estado, la cual, como veremos, se

establecerá a partir de un concepto de imaginación como la facultad mediadora entre el mundo exterior y nuestras pasiones. Esta crítica no solo termina de allanar el terreno para el desarrollo de una ciencia que represente de forma estrictamente materialista la naturaleza de lo político, sino también para comprender la ciencia de lo político en el mismo contexto en que se desarrollarían las ciencias naturales, entre las cuales la física jugará un papel esencial.

De esta discusión entre Hobbes y Descartes, así como de la discusión entre Hobbes y la escolástica –especialmente con la tradición tomista–, no solo pueden extraerse yuxtaposiciones. Por el contrario, si revisamos la interpretación de Kenny, observaremos que Hobbes, al igual que Descartes, tampoco rechaza del todo el vocabulario medieval, específicamente los términos ‘imaginación’ y ‘fantasía’. Dentro de la filosofía hobbesiana –al igual que en la filosofía del aquinante– estos términos estarían en íntima relación, solo que, a diferencia de Tomás de Aquino, para Hobbes, el movimiento sería el criterio fundamental para explicar las causas del conocimiento tal como mencionamos con anterioridad. Así, si seguimos a Kenny en su síntesis de la posición tomista con respecto a los términos imaginación y fantasía según el aquinante, tendríamos que:

The imagination is called phantasia: it is the capacity to produce phantasms. There are many passages in Aquinas where the word ‘phantasm’ would naturally be translated ‘sense-appearance’ or ‘sense-impression’ (for instance, S 1, 74, 6). But in other places it seems, as one would expect, that phantasms are produced by the imagination or fancy. The fancy is the locus of forms which have been received from the senses, just as, we will later be told, the receptive intellect is the locus of intellectual ideas (S 1, 78, 4). These forms or phantasms, we are informed, may be reshuffled at will to produce phantasms of anything we care to think about: we can combine, say, the form which represents Jerusalem and the form which represents fire to make the phantasm of Jerusalem burning (V 12, 7).¹⁸⁷

¹⁸⁷ Kenny, A. *Aquinas on Mind*, op. cit., p. 37.

De modo similar, tal como Hobbes señala, fantasía sería entendida como:

La causa del sentido es el cuerpo exterior, u objeto, que impresiona el adecuado órgano sensorial, ya inmediatamente, como ocurre con el gusto y el tacto, ya mediatamente, como sucede con la vista, el oído y el olfato. Este estímulo, a través de los nervios y de otras ligaduras y membranas del cuerpo, continúa hacia adentro hasta llegar al cerebro y al corazón. Y allí causa una resistencia o contra-presión, o empeño del corazón por liberarse a sí mismo, empeño que, al estar dirigido hacia *afuera*, parece que es una materia externa. Y esta *apariencia* o *fantasía* es a lo que los hombres llaman *sentido*, y consiste, para la vista, en una *luz* o *color configurado*; para el oído, en un *sonido*; para el olfato, en un *olor*; para la lengua y el paladar, en un *sabor*; y para el resto del cuerpo, en *calor*, *frío*, *dureza*, *blandura* y esas otras cualidades que discernimos con nuestro sentir. Todas estas cualidades que llamamos *sensibles* sólo son, en el objeto que las causa, movimientos de la materia, mediante los cuales nuestros órganos son presionados de modo diverso.¹⁸⁸

Si bien tanto Hobbes como Tomás de Aquino emplean el término fantasía para hablar de contenidos mentales provenientes de la experiencia sensible, en el caso de Hobbes el problema estaría en la forma cómo la imaginación trasluciría al ámbito gnoseológico la dimensión mecánica que el objeto que afecta al cuerpo transmite y que el sujeto receptor de su impresión conservaría en la forma de una fantasía. En otras palabras, la reducción de las cualidades sensibles al plano subjetivo supone la eliminación de cualquier noción intermedia –como la noción de especie–, la cual fungiría como mediadora entre el objeto que causa la impresión y los órganos sensoriales. Por el contrario, lo que Hobbes quiere demostrar es que su modo de explicación acerca de la naturaleza del funcionamiento de la mente, basado en la imaginación, está en condiciones de explicar tanto la conexión entre los objetos y la forma de los contenidos mentales como también la conexión de éstos últimos con un orden político contractual. Con este modelo, Hobbes busca establecer las bases de un tipo de explicación que, partiendo de una

¹⁸⁸ EW 3, 1-2. CMC 19-20.

gnoseología materialista, ofrezca los fundamentos de un régimen político de naturaleza contractual y fisionomía monárquica.

De acuerdo con esto, la explicación hobbesiana en torno al origen del conocimiento permite entender cómo las representaciones resultantes de la presión que los objetos ejercen sobre nosotros no requeriría de la postulación de poderes distintos a aquellos que puedan ser explicados desde la mecánica¹⁸⁹. Por ello, las pasiones que se derivan del movimiento producido por este contacto, al concebirse sin necesidad de apelar a principios teleológicos, darán paso a una concepción de la moral y del derecho que podrá prescindir de todo esencialismo. Hobbes da cuenta de esto mediante tres operaciones fundamentales efectuadas en la primera parte de *Leviatán*: la disertación acerca de la naturaleza del odio y el amor a partir de distinciones lingüísticas basadas en el deseo y la aversión¹⁹⁰; la definición de bien y mal basada en la mera conveniencia o rechazo¹⁹¹ y la definición de justicia sustentada en la necesidad del mantenimiento y conservación de los pactos¹⁹².

En este sentido, Hobbes estaría introduciendo, en el plano gnoseológico, un tipo de empirismo de orden materialista para explicar, a partir de las pasiones, la imaginación y el conocimiento, la estructura del Estado sin apelar a objetos de conocimiento ajenos a la sensibilidad. En otras palabras, la modernidad hobbesiana no busca reemplazar la fundamentación gnoseológica del Estado por un modelo que coloque al sujeto en una posición especial que requiera del diseño de una ciencia cuyas reglas sean distintas a las de las ciencias naturales. Esto le obligaría, tal como hizo Descartes, a introducir términos alejados completamente de la experiencia para tratar de explicar cómo se organiza el sujeto en sociedad. Por el contrario, Hobbes parece interesarse en emplear de forma

¹⁸⁹ EW 3, 16.

¹⁹⁰ EW 3, 40.

¹⁹¹ EW 3, 41.

¹⁹² “Pero cuando un convenio ha sido hecho, entonces es *injusto* quebrantarlo. Y la definición de INJUSTICIA no es otra que *el incumplimiento de un convenio*. Y todo aquello que no es *injusto*, es *justo*.” CMC 131. EW 3, 131. Sin duda que nos encontramos frente a una definición problemática de justicia, ya que el autor nos obliga a entenderla en consonancia con los principios antropológicos que generarían la obligación contractual. Sin embargo, lo que queremos destacar, por ahora, es la intención de Hobbes de comprender la justicia, entre otros términos, como producto de una concepción del lenguaje asociada a los afectos, la cual habría de culminar necesariamente, en el pensador inglés, en un modo de justificación racional acerca del modelo político basado en una concepción instrumental de la razón.

exhaustiva los principios explicativos de las ciencias naturales dentro del ámbito de su teoría del conocimiento a fin de que su antropología no se vea en la necesidad de postular entidades distintas a las que emergen de la imaginación para desarrollar su pensamiento político. En otras palabras, cualquiera que sea la forma en la que Hobbes pretenda describir los principios generales de una ciencia civil, esto es, una ciencia que dé cuenta de las implicaciones sociales de su antropología, ésta no puede exceder los límites de lo que la imaginación, en tanto facultad mediadora entre el sujeto y los objetos externos, sea capaz de mostrar. Por esto, la imaginación será la facultad encargada de la representación completa de los contenidos mentales. En palabras de Hobbes:

Pues una vez que se nos quita el objeto de delante, o cerramos los ojos, todavía retenemos una imagen de la cosa vista, aunque más oscura que cuando la vemos. Y esto es lo que los latinos llaman *imaginación*, basándose en la imagen que se forma en el acto de ver; y aplican la misma palabra, aunque impropriamente, a todos los demás sentidos. Pero los griegos la llaman *fantasía*, lo cual significa *apariencia*, y puede aplicarse con igual propiedad tanto a un sentido como a otro. Por tanto, la IMAGINACIÓN no es otra cosa que *sentido debilitado*, y puede encontrarse en los hombres y en muchas otras criaturas vivientes, tanto si están dormidas como si están despiertas.¹⁹³

La concepción hobbesiana de la imaginación posee implicaciones gnoseológicas, políticas, morales y jurídicas que emergerán en el transcurso de la presente investigación. Lo que por ahora nos interesa destacar es su rol omniabarcante en lo que respecta a las posibilidades de representación que tendría en la psique humana. Con esto queremos decir que voluntad y razón estarían sujetas a lo que muestre la imaginación, pues ésta es la facultad encargada de representar cualquier estado de cosas en el mundo que se presente frente al sujeto.

En el pensamiento de Hobbes, a diferencia de Descartes y la tradición aristotélico-tomista, no existen otras facultades como el entendimiento encargadas de ‘representar’,

¹⁹³ EW 3, 4-5. CMC 23-24.

esto es, ‘duplicar’, dentro del psiquismo humano, la forma de los objetos de conocimiento. Esta subordinación de toda forma de pensamiento a la imaginación, la cual podría entenderse como ‘subordinación gnoseológica’, muestra el interés hobbesiano en trasladar la consistencia del mecanicismo de la física galileana a su antropología. Este traslado, desde lo expresado al comienzo de la primera parte de *Leviatán*, exigiría que la imaginación, sin la ayuda de otra facultad, se encargue de reducir aquello que nos afecte en el ámbito del sentido, esto es, en el espacio de objetos mentales, denominados por Hobbes fantasía, los cuales, posteriormente, se considerarían objetos de cálculo y, al mismo tiempo, (dado su origen material) estarían en inseparable relación con las pasiones humanas. Así, según Watkins:

The idea of motion permeates all Hobbes' thought: geometry studies motion; thought is motion; imagination and memory are inertial motion; 'life itself is but motion'; social life is like a race; static happiness is impossible; a good object is one which arouses motion towards itself. If the Republic may be called the political expression of the Pythagorean theory of the tuned lyre, the Leviathan may be called the political expression of the Galilean theory of motion.¹⁹⁴

La tesis de Watkins muestra que, en efecto, Hobbes pretende reconstruir un tipo de empirismo que, fundado en los principios del mecanicismo preponderante en el ámbito de la física de la temprano-modernidad (presente principalmente en Galileo), le permita dar cuenta de los objetos mentales sin necesidad de que la realidad de éstos deba ser comprendida como un tipo especial de realidad que, habiendo nacido de la experiencia, pueda entender como existiendo de manera independiente (o si se quiere epifenoménicamente). Hobbes se opone de manera frontal a esto, lo cual permea, tal como Watkins señala, todas las esferas en las que se desarrolla su pensamiento sobre la naturaleza humana, especialmente la esfera política, en la que la valoración moral resulta esencial. Así, Hobbes sostendrá que sus conceptos no podrán entenderse sino dentro de

¹⁹⁴ Watkins, J. “Philosophy and Politics in Hobbes” en *Hobbes Studies*. Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 242.

este contexto, en el cual el movimiento es criterio imprescindible para poder dar cuenta de toda representación¹⁹⁵.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que, más que interesado en refutar al cartesianismo, lo que realmente parece interesar a Hobbes es reformar la comprensión del vocabulario escolástico y preparar así un cambio conceptual que le permita proponer una nueva forma de pensar lo político. Tal como vimos en el Capítulo anterior, este esfuerzo fue adelantado por Maquiavelo, pero en registros distintos y sin una reflexión en torno a la naturaleza de la estructura del Estado.

Por todo esto, es posible afirmar que a Hobbes no le interesa suponer entidades más allá de la sensibilidad que expliquen la naturaleza del conocimiento –lo que se pone claramente de relieve en el marco de la discusión con Descartes–, ya que su objetivo se centra en el espacio que trasciende la disertación sobre la mera naturaleza de los contenidos de conciencia; por ello, la objeción a Descartes expuesta en las *Terceras Objeciones* muestra precisamente la futilidad de discutir acerca de la consistencia de cualquier clase de dualismo, sobre todo si se considera la necesidad de fundar una ciencia que se encargue de explicar lo político con la rigurosidad de la física galileana.

Si bien no podemos afirmar que Descartes no atienda a la invitación de desarrollar una filosofía inspirada en la física de Galileo y deslindada por completo de la metafísica

¹⁹⁵ A este respecto, Watkins introduce la tesis de que Hobbes, en el fondo, más allá del materialismo que expresa su doctrina, estaría apostando por un tipo de epifenomenalismo. En palabras de Watkins, “Hobbes claimed to be an uncompromising materialist, but his account of the mind is really an epiphenomenalist rather than a strictly materialist one. He actually treats thoughts and feelings as the shadows and overtones of movements of the brain and heart, though he claims they are those movements. This self-deception, and his transitions from physical to mental language, are rendered easier by the fact that Hobbes uses terms which are ambiguously susceptible to a physiological or a psychological interpretation, e.g.: 'compulsion', 'disturbance', 'tranquillity', 'celerity', 'dullness', 'agitation', 'stirrings', 'phantasm'. Perhaps the most important example of a term to which he tacitly gives a dual function is 'endeavour', which Hobbes defines as 'motion made through the length of a point, and in an instant or point of time' (De Corp., XV, 2). This useful word allowed Hobbes to say that voluntary action begins as physical endeavour”. Ibid., 252. Si bien aceptamos la observación de Watkins, la cual toma al texto de Hobbes como apoyo, reduciendo así el margen de lo que podría ser una posible especulación más allá de la postura hobbesiana, creemos que, de todas formas, lo que hace posible la representación no parte de manera exclusiva del sujeto tal como Watkins afirma. Por el contrario, y en este punto discrepamos de Watkins, creemos que Hobbes lo que quiere señalar es que el resultado de cualquier proceso de cálculo puede verse representado en un cambio de dirección determinado desde el cual ese *esfuerzo físico* (“physical endeavour”) [las cursivas son nuestras], podría ser visto como radicalmente autónomo a pesar de que físicamente esté limitado a ser expresado desde un número finito de opciones.

aristotélica, el pensamiento de Descartes está comprometido con la idea de que la realidad del yo atendería a principios explicativos que trascienden las leyes de la física, lo cual, tal como señala Cottingham, le conduce a hacer del yo una sustancia por derecho propio¹⁹⁶. En este sentido, la postura naturalista de Hobbes nos presenta a los sentidos poseyendo, tal como señala Astorga, “un carácter esencialmente representativo, en tanto constituyen la forma como aparecen los objetos”¹⁹⁷, por lo cual, en tanto que circunscritos a una metafísica materialista, sus posibilidades determinarían el campo de lo cognoscible. Por esta razón, nada requeriría de la postulación de facultades capaces de representar objetos de conocimiento ajenos a la sensibilidad, tal como postula Descartes a propósito de las capacidades del entendimiento puro.

De acuerdo a lo anterior, y considerando que la discusión entre Descartes y Hobbes es ampliamente conocida, aclaramos que nuestra intención es la de rescatar lo que propone el pensador inglés desde una visión radicalmente naturalista respecto a una antropología que desde el concepto de imaginación establece los límites del conocimiento, sin necesidad de aceptar las tesis centrales de la gnoseología escolástica – donde el concepto de intelecto activo resulta esencial. La postura de Hobbes le conduce, tal como vimos anteriormente, a rechazar la posición de Descartes dado que el pensador francés no estaría en condiciones de distanciarse plenamente de la tradición escolástica. Así, frente a la concepción sustancialista de la naturaleza, Descartes propondrá un giro epistemológico basado en otra clase de sustancialismo –interaccionista– derivado de la distinción mente-cuerpo.

A este respecto, en las ya mencionadas *Terceras Objeciones*, Hobbes sostiene que:

*Mas la duda nace cuando nuestro autor añade: es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón. Pues no me parecen buenos razonamientos los siguientes: soy pensante, luego soy pensamiento; o bien, soy inteligente, luego soy un intelecto.*¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cottingham, J. *Cartesian Reflections*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 32.

¹⁹⁷ Astorga, O. *La institución imaginaria del Leviatán*, op. cit., p. 59.

¹⁹⁸ AT VII, 172. *Meditaciones* 140. Las cursivas son del texto original.

La estructura de la crítica de Hobbes a Descartes es la misma que emplea el autor británico en *De Corpore* cuando discute con la tradición aristotélica en torno a lo que puede ser llamado accidente y cómo éste puede concebirse estando solo en nuestra mente o en la materia¹⁹⁹. Por ello, la crítica de Hobbes al cartesianismo y a su inclinación no solo hacia la terminología escolástica sino, sobre todo, a sus formas de conceptualización, se comprende mejor si logramos articular lo dicho por Hobbes en las *Terceras Objeciones* con lo que afirma en el capítulo VIII de la segunda parte de *De Corpore*. Allí se muestra que concebir lo accidental como entidad es parte de un tipo de inferencia inaceptable porque trasciende los límites de la razón y la experiencia. En el fondo, lo que resulta fundamental destacar sobre la objeción al razonamiento cartesiano y escolástico es que el naturalismo antropológico que Hobbes pretende desarrollar busca corregir un tipo de razonamiento que, llevado a la práctica, impide que se pueda desarrollar una ciencia de lo político al margen de la metafísica y la teología tradicional. No en vano, al comienzo de *De Corpore*, Hobbes buscará establecer los límites de la filosofía como campo autónomo e independiente marcando claras distancias con respecto a la teología y filosofía escolásticas en general.²⁰⁰

De esta forma, a fin de allanar el terreno para comprender lo que sería la ciencia política hobbesiana, lo que nos interesa resaltar en este apartado, es la forma en la cual Hobbes logra, por un lado, rechazar al cartesianismo sin necesidad de apelar a las categorías escolásticas, y por otro –manteniendo un modelo antropológico que le permita dar cuenta de la naturaleza del Estado sin necesidad de apelar a la existencia de sustancias inmatrimales–, rechazar la introducción de causas finales en el pensamiento moral y político. Ambas críticas, como veremos posteriormente, se trasformarán en el denominador común del pensamiento político de la temprana modernidad.

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, resulta clara la forma en la cual Hobbes marca distancias frente al pensamiento aristotélico medieval y al de Descartes. Con relación al primero, el rechazo a principios teleológicos o sustancialistas se ponen en

¹⁹⁹ EW 1, 104.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 102.

evidencia desde que Hobbes contrapone, a los preceptos heredados de la metafísica aristotélica, un modelo naturalista fundamentado en la física galileana.

La crítica al aristotelismo también se puede apreciar a partir del rechazo a la idea de desigualdad natural expresada por Aristóteles en *Política*²⁰¹, a la cual Hobbes yuxtapone la tesis de que, dada su naturaleza, todos los hombres deben ser considerados como iguales²⁰². Si bien en *De Cive* Hobbes no incluye un tipo de explicación de orden naturalista sobre el origen del conocimiento (tal como lo hace en *De Corpore* o en *Leviatán*), el pensador inglés propone en *De Cive* una concepción de igualdad coherente con su rechazo a todo sustancialismo que determine, de antemano, cualquier relación social. Del mismo modo, su concepción de igualdad le permite dotar de sentido al principio de regulación contractual, el cual necesitaría para su funcionamiento que todos los hombres sean considerados como iguales. En palabras de Hobbes:

Sé que Aristóteles, en el libro primero de su *Política*, afirma que un fundamento de toda ciencia política es que algunos hombres están dotados por naturaleza para mandar, y otros sólo para servir; como si la distinción entre amo y siervo no fuese algo decidido por los hombres, sino por una aptitud, un cierto tipo de conocimiento o de ignorancia natural. Mas este supuesto no sólo va contra la razón (como ahora se ha mostrado), sino también contra la experiencia. Pues apenas si habrá algún hombre que sea tan estúpido como para no pensar que es mejor gobernarse por sí mismo que someterse al gobierno de otro; y si compiten con los que son más sabios y fuertes, no siempre ni a menudo resultan ser éstos los vencedores. Por lo tanto, si los hombres son iguales por naturaleza, debe reconocerse esa igualdad; y si se les supone desiguales, como es muy probable que luchen por el dominio, es necesario para obtener la paz *que sean considerados como iguales*.²⁰³

²⁰¹ *Política* I, 1255a.

²⁰² HW 3, 68.

²⁰³ HW 3, 68. CM 89.

A la idea de desigualdad natural expresada por Aristóteles en *Política*, Hobbes contrapondrá un tipo de antropología basada en la idea de igualdad que permita justificar el paso del Derecho Natural a un Estado de orden contractual regulado por las llamadas Leyes de la Naturaleza. Desde estas leyes, Hobbes intentará explicar la conformación de un Estado cuya soberanía no residiría en ninguna clase de poder trascendente, sino en el poder que se ha transferido entre iguales. Del mismo modo, y continuando con su rechazo a la idea aristotélica de desigualdad natural, Hobbes también buscará refutar –ya en la cuarta parte de *Leviatán*– todos los supuestos asociados a la superstición que la concepción aristotélica de la desigualdad natural traería consigo, supuestos que, a la postre, conspirarían contra la soberanía de un régimen político basado en contratos.

Con relación a Descartes, y a pesar de que Hobbes y el pensador francés comparten la inspiración galileana (que en Descartes se expresa con una fuerte inclinación a redefinir la filosofía como pensamiento científico)²⁰⁴, Hobbes intenta ir más allá de la mera especulación científico-natural suponiendo la posibilidad de desarrollar una ciencia civil²⁰⁵, cuyos supuestos puedan circunscribirse a la experiencia. Dicha ciencia buscaría establecer los cimientos de un Estado de origen contractual sin necesidad de fundamentarse en un poder eclesiástico ni en una metafísica que defina, a priori, la estructura de lo político. Esta ciencia, sin duda, trascenderá los límites de la provisionalidad que reviste el ámbito práctico de la filosofía cartesiana, la cual, al carecer de elementos para fundar la verdad en el plano político deberá, a lo sumo, conformarse con certezas morales que justifiquen cualquier clase de saber práctico.

Sobre este asunto en particular, queremos destacar que la crítica hobbesiana al cartesianismo se basa no solo en lo que, según el pensador inglés, sería la pesada impronta medieval en su doctrina –en particular, en lo que respecta a la noción de sustancia divina, la cual termina afectando tanto a su física como a su concepción del yo y de la verdad–, sino sobre todo en la imposibilidad que tendría el pensamiento de Descartes, dada su concepción de verdad –solo comprensible desde sus raíces inmanentistas– para ofrecer

²⁰⁴ Véase: AT VI, 63, y AT IX, 20 respectivamente.

²⁰⁵ HW 3, 29. Esta ciencia habría de trascender también la pseudonormatividad escolástica, cuyos principios explicativos nos permitirán entender los fenómenos políticos en el marco de una explicación sobre la naturaleza humana basada en lo que la razón pueda inferir sin trascender los límites de la experiencia sensible. Más adelante volveremos con mayor atención sobre el sentido de esta ciencia civil.

fundamentos científicos capaces de explicar la diversidad de la experiencia, en la que se incluiría la acción política.

En este sentido, vemos que a partir de las críticas anteriormente señaladas en la primera y segunda parte de *Leviatán*, así como también en *De Corpore* y al inicio del *De Cive*, Hobbes parece estar interesado tanto en brindarnos una concepción del hombre en general como una concepción del ciudadano en particular. Por ello, como veremos más adelante, Hobbes se enfocará en sentar las bases de una antropología y de una descripción general de la constitución del ciudadano, esto es, del individuo en tanto capaz de comprender los perjuicios y contradicciones inherentes al tipo de vida política que tendría al basar un orden fuera de la razón. Por ello, las críticas a la filosofía aristotélico-tomista y al cartesianismo van dirigidas a fundamentar la racionalidad de una subjetividad no solo capaz de explicarse a sí misma y su naturaleza desde el materialismo mecanicista, sino también su naturaleza social a partir de la forma en la cual, desde esa antropología, se puede comprender el sentido moral y político de toda acción racional. A este respecto, Astorga sostiene que:

No solo la teoría del ciudadano, sino también la teoría del hombre pueden encontrar como punto de partida a la experiencia. Y si esto es así, se puede suponer que es la misma experiencia la que sirvió de piedra de toque para la elaboración de ambas teorías.²⁰⁶

De acuerdo con Astorga, podemos señalar lo siguiente: en primer lugar, la experiencia es el punto de partida de una descripción acerca del funcionamiento de la mente, con lo cual habría que distinguir los perfiles psicologistas y los perfiles gnoseológicos que marcarían la primera parte tanto de *Leviatán* como de *De Corpore*. En segundo lugar, que la experiencia no solo sería observación estática de los contenidos mentales; por el contrario, también sería observación dinámica de las pasiones humanas, lo cual implicaría la posibilidad de establecer inferencias inmediatas en torno al cálculo de las ventajas o desventajas de una acción. Sobre esto, podríamos decir que la concepción de experiencia de Hobbes, esto es, la experiencia como forma de afecto y de

²⁰⁶ Astorga, O. *La institución imaginaria del Leviatán*, op.cit., p. 38.

sus potenciales implicaciones, se emparenta con el realismo político maquiaveliano ya que en ambos resulta fundamental la base afectiva e imaginativa desde la cual operaría la razón. Por tal motivo, tal como Astorga sostendrá, las pasiones, al ser un hecho imaginativo²⁰⁷, serán parte de una concepción de lo político basada en la materia, esto es, una concepción de lo político absolutamente indiferente frente a cualquier explicación de naturaleza teleológica.

Así, la inclusión de las pasiones y el rechazo a toda concepción teleológica como fundamentación del pensamiento político, permitirá una representación de las pasiones desde la que se podrá transitar de una concepción pasiva de los afectos a una concepción dinámica de los mismos. En esta última concepción la mediación de la imaginación será fundamental, ya que sin ella, las pasiones no podrán entenderse desde la fantasía, esto es, como un tipo de representación debilitada sin la cual ningún cálculo sería posible.

I.5.-Lo político como horizonte.

En esta primera sección, hemos querido mostrar la forma en la cual Hobbes inicia su crítica a la metafísica aristotélica, a la filosofía escolástica y al pensamiento cartesiano. En el caso de la crítica a la metafísica aristotélica, ésta no solo va dirigida a los fundamentos sustancialistas del realismo aristotélico, sino también a sus implicaciones político-morales. La metafísica aristotélica, tal como Descartes busca mostrar tanto al comienzo del *Discurso* como al inicio de las *Regule*, es incapaz de ofrecer un solo fundamento útil para unificar metodológicamente las ciencias naturales. Hobbes acompaña al cartesianismo en esta crítica, dado que, al compartir la inspiración galileana, concibe la experiencia y la observación como puntos de partida para explicar las ciencias físico-naturales. Basándose en esta tesis, Hobbes opta por ofrecer una concepción de la realidad fundada en la materia, la cual servirá de inspiración a toda una escuela de empiristas hasta bien entrado el siglo XVIII. El objetivo que Hobbes persigue al yuxtaponer esta concepción es el de proponer un mecanismo que explique la naturaleza de los fenómenos naturales sin necesidad de referirse al término accidente desde la carga ontológica que éste posee en el contexto del aristotelismo medieval. Por el contrario, antes

²⁰⁷ *Ibíd.*, 40.

de apelar a la noción de accidente, Hobbes prefiere definir los fenómenos naturales desde la noción de pasión la cual, para ser comprendida, necesitará de la mediación de la imaginación como facultad representativa. En este punto, y tal como hemos mencionado, Hobbes está preparando el terreno para articular un lenguaje de lo político que no necesite del lenguaje de la metafísica tradicional y en el que las diadas ‘sustancia-atributo’ y ‘materia-forma’ sean completamente innecesarias para explicar la naturaleza de la acción que obligaría a los sujetos a decantarse por la conformación de un tipo de soberanía de naturaleza contractual que, a la postre, podría tener la fisionomía de un orden monárquico²⁰⁸.

Por otro lado, la crítica de Hobbes a la metafísica aristotélica deviene directamente en una crítica a sus implicaciones morales. En este sentido, Hobbes continúa el trabajo que emprendiera Maquiavelo relativo a cómo la reflexión sobre lo político explicaría la naturaleza del poder sin apelar a una noción de causa final, tal como desde *Ética a Nicómaco* se plantea a propósito de la vida moral. Hobbes aborda esta labor desde los fundamentos mismos de su doctrina, en la cual se puede observar, tal como señalamos con anterioridad, que los fundamentos morales de su pensamiento estarían determinados por los límites del nominalismo al que conduciría su gnoseología.

Así, el nominalismo hobbesiano determinará, partiendo primero de la experiencia y luego del consenso lingüístico, el uso del vocabulario moral. Por tanto, al depender de la forma en la cual las convenciones se articulen lingüísticamente alrededor de los efectos y causas de las pasiones humanas, los términos morales no podrán tener orientación propia más allá de los afectos. En este sentido, Hobbes da un paso más allá de Maquiavelo y ofrece una explicación sobre la naturaleza de los conceptos morales que trasciende la explicación generalista acerca de las capacidades del poder –tal como podemos ver en *El Príncipe*– así como también un supuesto *ethos* social, tal como el secretario florentino

²⁰⁸ A este respecto vale la pena señalar que, en efecto, el pensamiento hobbesiano enfrenta el reto de explicar el origen de la conformación de la soberanía en un contexto en el cual la monarquía, tal como lo señala el autor inglés en el capítulo XIX del *Leviatán*, aparece, inicialmente, como una opción entre otras formas de gobierno. Sin embargo, de lo que se trata, de acuerdo a Hobbes, es de mostrar que la monarquía de origen contractual sería, dadas sus posibilidades reales para ejercer la fuerza, la forma de gobierno capaz de alejar de mejor manera el fantasma de la guerra civil. En este punto creemos que Hobbes no rechaza otras formas de gobierno sino que se decanta por la monarquía (no limitada por asambleas) dado su poder para obligar a los que suscriben un pacto a mantener su palabra. EW 3, 179. CMC 174.

propone en los *Discursos*. Por el contrario Hobbes, a partir de una explicación nominal acerca de la naturaleza del lenguaje, logra dar cuenta del contenido tanto social como incluso fisiológico desde el cual se desarrollaría una semántica de lo moral. Esto nos permite comprender las enormes distancias entre los retos del Renacimiento y los de la temprana modernidad, para la cual la preocupación por la naturaleza del lenguaje resulta fundamental.

De esta forma, el esfuerzo hobbesiano por explicar la naturaleza del lenguaje en general y del lenguaje moral en particular, nos muestra que la reforma que intenta hacer Maquiavelo en torno al lenguaje de lo político no permea las bases mismas de una nueva concepción de la filosofía ya que, para ello, era necesario introducirse –tal como lo hace Hobbes– en la discusión en torno a la naturaleza de los universales y decantarse por un nominalismo radical fundamentado en una concepción materialista de la naturaleza. De esta forma, la crítica hobbesiana a la moral aristotélica solo puede comprenderse en el contexto de un proyecto de reforma de la comprensión del conocimiento y la filosofía toda; así, para reformar la manera tradicional de pensar la política, se requiere obligatoriamente transformar por completo la concepción tradicional de los universales, esto es, transformar los fundamentos gnoseológicos del realismo medieval.

Al criticar la concepción tradicional sobre la naturaleza de los universales, el pensamiento de Hobbes da cuenta de la noción medieval de alma humana y la reduce a una mera explicación mecánica, con lo que su lugar y posibilidades intelectivas quedarían reducidos a la mera imaginación. Así, en este contexto, también la crítica hobbesiana al cartesianismo parece mostrar una pugna por la autenticidad y consistencia de la crítica al aristotélico-tomismo, ya que en Descartes también se mantienen residuos del realismo medieval. Por esto, Hobbes mantiene la idea de que toda forma de explicación científica debía mantenerse dentro de los márgenes de la concepción mecanicista de la naturaleza, así como dentro de lo que serían sus respectivas implicaciones gnoseológicas y morales. Por esto, el pensador inglés critica la falta de consistencia que la filosofía cartesiana mostraría al abandonar su interés en la experiencia –el cual sí se muestra en su filosofía de la naturaleza– y postular un tipo de explicación no mecánica para dar cuenta de los fenómenos mentales. En consecuencia, podemos decir que es desde la crítica al

aristotelismo, al pensamiento medieval y al cartesianismo que Hobbes inicia la fundamentación empirista de su pensamiento político: un pensamiento de naturaleza contractual que, si bien tras la transferencia de derechos que se exige a fin de salir del Estado de Naturaleza y constituir un poder soberano²⁰⁹ puede adquirir la forma de un régimen monárquico para conservarse de la mejor manera, tendría sus fundamentos en una antropología fundada en la experiencia.

En resumen, el esfuerzo hobbesiano por sentar las bases gnoseológicas y antropológicas de su pensamiento político requiere, inicialmente, del distanciamiento frente a las dos tradiciones antes mencionadas. Sin embargo, resulta importante destacar que el marco que diseña Hobbes para enfrentar la discusión nominalismo-realismo nos permite dar cuenta de la forma en la que el pensador inglés concibió la necesaria vinculación con lo político que toda descripción acerca del conocimiento, el hombre y el lenguaje debe tener. En ese sentido, Hobbes aborda el conocimiento a partir de una analítica del lenguaje y de las pasiones, lo que significa pensar lo político desde la superación del Estado de Naturaleza a partir de la justificación racional de la transferencia de derechos individuales a una instancia superior de naturaleza meramente artificial.

II.- Fundamentos del pensamiento científico Hobbesiano (I): la razón hobbesiana en contexto.

En *Reason and Rethoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Skinner sostiene que, en efecto, uno de los desafíos más evidentes que enfrenta Hobbes a lo largo de su obra es el de marcar distancias frente a un tipo de tradición de raigambre renacentista y humanista que busca explicar la naturaleza del razonamiento político, y sus posibles variantes, en el seno de la retórica. Skinner es muy claro al respecto, y su postura busca dar cuenta de la ruptura que significó el pensamiento de Hobbes con relación a las concepciones preexistentes, las cuales establecían diferencias entre el razonamiento de orden político y el de las ciencias naturales. En palabras de Skinner:

²⁰⁹ Transferencia que, de manera general, tal como Hobbes sostiene, puede hacerse en función de una persona o de varias. EW 3, 119. CMC 121.

To understand his own vision of civil philosophy, we need to see it as framed in large part as an alternative to these prevailing humanist orthodoxies, and as an attempt to replace them with a theory of politics based on authentically scientific premises.²¹⁰

A este respecto, la posición de Skinner nos invita a pensar en las diferencias entre el pensamiento de Hobbes y el de Maquiavelo a partir de la yuxtaposición entre tradiciones encontradas desde las cuales, por un lado, en el caso de Maquiavelo, el razonamiento político se explicaría más allá de lo que la mera razón instrumental hobbesiana pueda enseñar –tal como se insinúa en *El Príncipe*–, ya que el arte de mantener y constituir el poder exigiría el empleo de otra clase de recursos como la astucia o la mentira cuando fuera necesario. En el caso de Hobbes, el razonamiento sobre lo político solo sería posible desde un uso inalterable de la razón que, partiendo de la experiencia, sea capaz de llegar a conclusiones necesarias. A diferencia de Maquiavelo, el razonamiento político hobbesiano busca trascender los límites de las circunstancias históricas concretas para convertirse en fundamento de la experiencia política con de un tipo de razonamiento que, partiendo de la sensación, es capaz de alcanzar la forma de principio general. Esta pretensión se enmarca en la aspiración temprano-moderna de practicar, dentro del espacio práctico en el que la ética y la política se encuentran, el mismo rigor científico que la física del siglo XVII había alcanzado tras su desprendimiento del paradigma medieval. En esto, Hobbes pretende representar el rigor de la filosofía de la naturaleza que Galileo alcanzó en el ámbito de la fundamentación filosófica, solo que, a diferencia de otros filósofos modernos como Descartes, Hobbes intentará que esta fundamentación alcance el campo del saber político.

En este punto, cabe destacar, a propósito de la opinión de Skinner, que el pensamiento de Maquiavelo se enmarcaría dentro de ese espacio en el que la retórica sería la encargada de explicar la naturaleza del razonamiento político, por lo que para dar cuenta de éste, el florentino circunscribirá todo principio especulativo a las exigencias específicas de cada circunstancia histórica. En tal sentido, y como pudimos observar en

²¹⁰ Skinner, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 299.

el Capítulo anterior, la ausencia de un concepto de ciencia política en Maquiavelo se debe a que, en el fondo, ofrecer una fundamentación racional acerca del funcionamiento del poder más allá de las circunstancias históricas que lo determinen, implicaría que la figura del príncipe habría de concebirse dentro de una construcción racional que permita dar sentido a una forma estable de gobierno al margen de cualquier acontecimiento. De acuerdo a esto, análisis como los que Lezra nos ofreciera en el Capítulo anterior a propósito de las imágenes que emplea Maquiavelo en torno a la fortuna, muestran que el secretario florentino, a diferencia de Hobbes, está más interesado en dar cuenta de las formas específicas en las cuales el príncipe habría de enfrentarse a la alteridad que en ofrecer principios generales sobre el funcionamiento de lo político como forma estable de civilidad. Por esto, podríamos decir que, frente a Hobbes, el llamado realismo político de Maquiavelo, mostraría su naturaleza última al momento de transformarse en un modo de explicar el poder político desde la capacidad de resistir a fuerzas externas sin que al hacerlo se tenga que ofrecer una definición última sobre de la estructura institucional y jurídica que el Príncipe representa.

Por el contrario, en el caso de Hobbes, si bien tiene algunas similitudes con el pensamiento de Maquiavelo —ya que tampoco busca dar una respuesta de carácter esencialista que explique la naturaleza de la política—, busca establecer una explicación sobre el Estado concebido como una estructura suficientemente racional diseñada para que, en la medida de lo posible, el ejercicio del poder permita evitar la guerra. Esta explicación partiría de la sensibilidad y deberá explicar la conformación del Estado sin que se deba apelar a ninguna clase de innatismo o *telos* que, a la postre, sirvan de fundamento a forma alguna de esencialismo.

Sobre este asunto, es menester recalcar que ni Maquiavelo ni Hobbes pretenden trascender los límites de la experiencia; por el contrario, ambos parten de ella, solo que en el caso del filósofo inglés, desde ésta se podrán alcanzar conclusiones generales en torno a la naturaleza de la política más allá de los condicionantes históricos a los que estaría sujeta cada experiencia política en particular. Por ello, el resultado del modo de análisis hobbesiano terminará refiriéndose al Estado y no tan solo a la figura del Príncipe ya que, en el caso de la segunda, su poder radicaría en la capacidad para superar amenazas

y circunstancias adversas. En cambio, Hobbes intenta brindar una explicación acerca de un tipo de estructura formal que, dotada de contenido, pueda dar sentido a la experiencia política al margen de las circunstancias a las que cada individuo se enfrente. Vale la pena agregar que la tesis de Maquiavelo con respecto al poder no se encuentra solo en *El Príncipe*; en los *Discursos*, Maquiavelo alaba cómo los antiguos estaban en posesión de una virtud republicana precisamente porque en la idea de colectividad –o si se quiere, de pueblo– que se recoge dentro de esa idea de virtud, estaría presente un modo colectivo de actuar frente a la adversidad que impediría a la alteridad (la fortuna, la corrupción) socavar el orden social²¹¹. En esto, si volvemos sobre la metáfora del dique que Maquiavelo emplea en el capítulo XXV de *El Príncipe*, tenemos que dicho dique, encargado de contener la fuerza de la alteridad, vendría a significar el carácter republicano, es decir, una construcción inmanente –basada en experiencias políticas colectivas– que no requeriría ser explicada mediante un modelo que necesite la postulación de formas trascendentes. Por ello, resulta fundamental mencionar que Hobbes –si bien no puede considerarse de ninguna forma seguidor de Maquiavelo– pretende también separar lo político de cualquier clase de explicación teleológica o esencialista dirigida a dotar de sentido a la política como dimensión de la naturaleza humana.

En este sentido, sería irrelevante cualquier aseveración respecto a la que sería la idea última de Maquiavelo sobre la naturaleza humana ya que, precisamente, para el secretario florentino, las explicaciones acerca del poder pueden llevarse a cabo sin invocar una metafísica alternativa a la teología y a la metafísica medieval imperante, pues la política no necesitaría de una metafísica de orden teleológico para comprenderse. En esto radicaría uno de los aspectos centrales y novedosos del pensamiento maquiaveliano, así como el punto de partida del pensamiento filosófico moderno.

El pensamiento de Hobbes parte de explicar lo político sin atender a esencialismos sino, por el contrario, manteniéndose en el contexto de esta especie de fenomenología-descriptiva de lo político a fin de que ésta no tenga la forma de un tipo de razonamiento apoyado en esencias y causas finales trascendentes, cualquiera que sea la conclusión a la

²¹¹ Para un análisis más extenso de los problemas implicados en la concepción maquiaveliana de ‘virtud colectiva’ véase: Forte, J.M. “Fortuna, fatalismo y libertad. El giro maquiaveliano” en *Endóxa: Series Filosóficas*, N° 16, UNED, Madrid, pp. 158 y ss.

que se arrije. En términos muy generales, Hobbes continúa la tarea que iniciara Maquiavelo no por ser seguidor de éste, sino porque entiende que para lograr una explicación sobre lo político dentro de la crítica a la tradición medieval y al aristotelismo, debe abandonar la idea de alcanzar una explicación acerca de la ética y la política que descansa sobre trascendentalismos fundacionalistas.

Por esto, la posición de Skinner que citamos anteriormente nos permite volver a la discusión en torno a la forma en la que el pensamiento de Maquiavelo fue determinante para la ruptura con la escolástica, así como también en relación al posterior desarrollo de una ciencia capaz de explicar lo político más allá de la mera circunstancialidad histórica. En este punto, estamos frente a un problema que Skinner intenta resolver partiendo de la distinción entre retórica y especulación científica; el autor sostiene que, en efecto, haberse decantado por lo segundo es lo que caracterizaría al pensamiento de Hobbes. Si bien consideramos que Skinner acierta en esto, puesto que el pensamiento político de Hobbes se fundamenta en una teoría del razonamiento que le brinda la consistencia metodológica necesaria para pensar la política más allá de las circunstancias particulares que le rodeen, la pregunta por el papel de la historia en una concepción pretendidamente científica queda aun sin respuesta. En esto creemos que la postura de Skinner, si bien nos ayuda a comprender mejor el contexto en el cual emerge el pensamiento político de Hobbes, no nos permite elaborar una respuesta que oriente la reflexión acerca del rol de la historia en el pensamiento filosófico-político de la temprana modernidad. Tal como hemos visto en el Capítulo anterior, los esfuerzos de Maquiavelo en los *Discursos* nos permiten contextualizar su disertación sobre la naturaleza de lo político que, aunado a lo que sostiene en *El Príncipe*, resalta la importancia de la historia en cualquier forma de teorización política, ya que será ésta y la fortuna los factores con los que deberá saber relacionarse quienes aspiren a detentar el poder. Éste sería uno de los objetivos de Maquiavelo en *El Príncipe* y, precisamente, aquello trata de superar Hobbes al establecer un modelo explicativo sobre el poder más allá de su mera circunstancialidad. Esto es lo que nos advierte Skinner sobre la discusión entre retórica y ciencia civil: se trataría de modelos explicativos que rivalizan en torno al papel de la historia y su capacidad para explicar los principios racionales de la política, asunto que, dentro de la modernidad, queda aún sin resolver.

III.-Fundamentos del pensamiento científico hobbesiano (II): La razón y su naturaleza.

En la carta que sirve de prefacio a sus *Elementos de Filosofía*, y tal como Skinner notaba, podemos observar reiteradamente que Hobbes se inclina del lado de la lógica y no de la retórica en lo relativo a los fundamentos de la ciencia política. Al principio de este texto, Hobbes no solo anuncia que su especulación estará sujeta a un método, sino que, en efecto, la ciencia civil, al depender de la mera razón para su desarrollo y no de alguna habilidad o destreza previamente adquirida o aprendida, podrá ser comprendida por cualquier individuo. Al principio, tal como Skinner sostiene, “The epistle dedicatory to The Elements says nothing about its author's credentials, claiming instead that anyone capable of following the argument will be sufficiently convinced”²¹², aseveración que nos lleva a pensar, inicialmente, en dos aspectos que vale la pena destacar. El primero es que Hobbes, al igual que pensadores de la temprana modernidad como Descartes o Spinoza, considera que el papel de la retórica en lo que respecta a la naturaleza de la acción política sería mínimo, dado que la razón se bastaría a sí misma para persuadir al individuo de la conveniencia o no de una acción determinada, lo cual, de manera consecuente, sería suficiente para motivarle a actuar. Este aspecto de la postura de Hobbes nos permite comprender que, a la base del concepto de ciencia política del pensador inglés, se encuentra una teoría de la acción en la que, tanto los poderes de la retórica como el espacio de la motivación moral, habrían de ser comprendidos por la mera la razón, la cual sería responsable tanto del cálculo previo en torno a los beneficios o perjuicios que surgirían a partir de una acción determinada, así como de la escogencia de los medios correspondientes para alcanzar los fines que se persigan con dicha acción. Del mismo modo, la razón sería capaz de transformar el acto deliberativo, en el cual se lleva a cabo el cálculo, mediante una acción específica en la cual la pasión estaría siempre involucrada. En este sentido, al entender la pasión como correlato inseparable de toda deliberación racional, ésta vendría acompañada necesariamente de una acción específica, por lo que ninguna otra facultad o habilidad sería necesaria para explicar el paso de la

²¹² Skinner, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, op. cit. p. 304.

deliberación a la acción. De acuerdo a esto, la naturaleza de la razón sería suficiente para que la lógica desplace a la retórica como principio explicativo de la acción y como forma de motivación adicionales provenientes de cálculos erróneos que a su vez compitan por transformarse en la causa de una acción. Por ello, tal como el pensador inglés lo presenta en *Leviatán*, la prudencia formaría parte de la estructura del razonamiento práctico en cuanto es la responsable de evitar que motivaciones no derivadas del cálculo lógico se transformen en principio de la acción. En palabras de Hobbes:

Porque la prudencia no es otra cosa que la experiencia, la cual es dada igualitariamente a los hombres si viven el mismo lapso de tiempo, en esas cosas en las que se aplican igualmente. Lo que quizá puede hacer esa igualdad increíble es la vanidad con que cada uno considera su propia sabiduría; pues casi todos los hombres piensan que la poseen en mayor grado que los vulgares, es decir, que todos los demás hombres excepto ellos mismos y unos pocos más que, por la fama, o por estar de acuerdo con ellos, reciben su aprobación. Porque la naturaleza humana es tal, que por mucho que un hombre pueda reconocer que otros son más ingeniosos, o más elocuentes, o más instruidos, rara vez creará que haya muchos tan sabios como él; pues ve su propio talento de cerca, y el de los otros a distancia. Pero esto es una prueba más de que los hombres son, en ese punto, más iguales que desiguales.²¹³

Hobbes comprende la experiencia como una capacidad de recepción derivada del trato con el mundo que, al ser comprendida como una forma de saber desde la prudencia, mostraría frente al propio sujeto un tipo de capacidad que le permitiría calcular mejor los beneficios que éste puede obtener al decantarse por determinados medios para alcanzar determinados fines. Sin embargo, según podemos apreciar, el objetivo de Hobbes en el texto anteriormente citado se centra más en cómo los individuos comprenden y estiman sus propias capacidades, y menos en la capacidad de la prudencia para alcanzar mayor precisión en la toma de una decisión. Para comprender mejor lo que Hobbes expresa en el capítulo XIII de *Leviatán*, resulta necesario recordar lo que afirma el filósofo inglés en

²¹³ EW 3, 110-111. CMC 113-114.

el capítulo III de ese mismo texto sobre el vínculo íntimo que la prudencia mantiene con nuestra forma de pensar el futuro. Al respecto, define la prudencia como una “presunción del futuro, adquirida por la experiencia del pasado”²¹⁴. Dicha presunción nos permitiría comprender que el razonamiento se definiría por la forma en la cual, desde la experiencia, somos capaces de determinar racionalmente una acción sin que ésta necesite del concurso de elementos distintos a los que mostraría la lógica. Por lo tanto, la concepción de razón en Hobbes, al ser el punto de partida de su teoría de la acción –y al partir simultáneamente de la experiencia– requeriría de la constante reevaluación de sus modos de valoración de objetos y circunstancias para que algo no proveniente de la lógica, esto es, de la mera pasión sin su correlativa valoración especulativa, pueda ser la causa de una acción particular. Por ello, tanto la prudencia como la razón serían no solo comprendidas dentro de los límites de toda experiencia posible, sino también como facultades y modos de comprensión fundamentales a fin de establecer las bases de una ciencia política. En palabras de Hobbes:

Que yo recuerde, no hay ningún otro acto de la mente humana que pertenezca naturalmente a ella y que no necesite, para ejercitarse, de otra cosa que no sea el mero hecho de nacer y vivir con pleno uso de los cinco sentidos. Las otras facultades de las que iré hablando y que son propias del hombre, son adquiridas y desarrolladas mediante el estudio y el trabajo.²¹⁵

De acuerdo con el pensador inglés, el razonamiento no depende estrictamente de un modo preestablecido que explique su lógica; por el contrario, en oposición a Descartes, Hobbes supone que, al depender su funcionamiento de la experiencia, la razón necesitaría de ésta para perfeccionarse y estar plenamente dispuesta a establecer los fundamentos de una ciencia política.

De esta forma, y en el marco de lo que sería el rol de la razón en la concepción de ciencia hobbesiana, el término experiencia podría entenderse al menos de dos formas, a saber: como resultado de la relación entre el sujeto y el mundo circundante (como mero

²¹⁴ EW 3, 16. CMC 32.

²¹⁵ EW 3, 16. CMC 32-32.

conatus si se quiere emplear el término que también empleará luego Spinoza) y como manera de comprender formas previas de relación con los objetos, para lo cual la temporalidad sería un concepto fundamental. Si bien Hobbes no elabora un estudio fenomenológico en torno al concepto de tiempo y su relación con la subjetividad, el pensador inglés emplea el término secuencia²¹⁶ para explicar cómo la prudencia requiere de la comprensión de la experiencia en un sentido dinámico, permitiéndole llevar a cabo cálculos precisos sobre el valor de una acción.

Así, la prudencia, en tanto modo de interpretación de la experiencia, y la razón, como facultad encargada del cálculo de “las consecuencias surgidas a partir de los nombres generales acordados para designar y significar nuestros pensamientos”²¹⁷, jugarán un papel fundamental en la conformación de la ciencia política hobbesiana. En este sentido, el esfuerzo del pensador inglés por llevar a cabo una descripción antropológica y una definición estricta de los términos que empleará en sus obras, obedece al hecho de que, tal como hemos podido observar, su concepción de la razón se erige como respuesta a la concepción medieval de los universales. Del mismo modo, su concepción de prudencia se entiende como respuesta a la noción aristotélica medieval que la concibe como una virtud sin necesidad de una reflexión ulterior acerca de la naturaleza del Estado. Por ello, y a la luz de la reflexión sobre el lugar de la razón en la ciencia política hobbesiana, podemos señalar que ésta se constituye luego de establecer los fundamentos de la crítica que el pensador inglés dirigirá a la tradición. Así, en los primeros capítulos de *Leviatán*, Hobbes contrapone al realismo medieval un nominalismo basado en la experiencia que no necesita de esencias sino de acuerdos para establecer una semántica que le permita desarrollar una ciencia²¹⁸. En otras palabras, Hobbes necesita establecer los fundamentos de una semántica nominalista para que su concepto general de ciencia pueda cobrar sentido en el marco de una especulación acerca de la política que no necesite de ningún principio explicativo de naturaleza trascendente para explicar la

²¹⁶ EW 3, 13-14.

²¹⁷ *Ibid.*, 30. La traducción es nuestra.

²¹⁸ Para un análisis más detallado sobre este asunto, véase: Jiménez, D. “El origen medieval del absolutismo político hobbesiano: del dios omnipotente de Guillermo de Ockham al soberano absoluto de Thomas Hobbes” en *Miscelánea Medieval Murciana*, Área de Historia Medieval, Universidad de Murcia, 2008, XXXII, p. 101.

acción humana²¹⁹. De esta forma, el concepto de prudencia también debe concebirse en un marco en el cual la experiencia, por sí misma, sea suficiente para que la razón pueda establecer cálculos necesarios en el ámbito científico en general y en el ámbito político en particular.

Otro aspecto que queremos destacar respecto a la noción hobbesiana de razón dentro de su concepción de la ciencia, es el relacionado con los comentarios a propósito del concepto de prudencia en el capítulo XIII de *Leviatán*. En él, tal como vimos, Hobbes sostiene que ningún hombre desearía tener más razón de la que posee en virtud de la estima que tiene de sí mismo. Independientemente de que pueda tratarse de una ironía contra la definición de buen sentido que expone Descartes en la primera parte del *Discurso*²²⁰ (la cual no estaría en condiciones de ofrecer ninguna clase de explicación sobre la naturaleza de la acción ni de enfrentarse críticamente a la tradición escolástica), Hobbes tampoco busca mostrar, en ningún momento, que el acceso a la ciencia política esté condicionado por alguna facultad asociada a contenidos que, supuestamente, habrían de existir al margen de la experiencia, ni tampoco por alguna clase de habilidad o arte – como puede considerarse la retórica– cuyo modo de funcionamiento no dependa de lo que muestre la razón. Por ello, vale la pena destacar que tanto Descartes como Hobbes pretenden ofrecer fundamentos de naturaleza estrictamente lógica y racional a sus respectivos proyectos científicos; no solo rechazan la retórica dentro de sus respectivas propuestas, sino también la intervención de cualquier principio dialéctico que oriente, de antemano, la forma y el sentido del razonamiento. Nos parece fundamental mencionar esto ya que, la temprana modernidad, y en particular el pensamiento de Hobbes, busca deslindarse de la escolástica y de los esfuerzos humanistas por ofrecer un modelo explicativo que dé cuenta de la naturaleza del razonamiento práctico. Por esta razón, el pensamiento científico de Hobbes, quien pretende ofrecer un fundamento estrictamente lógico basado en una concepción de la razón en la que ésta es capaz de alcanzar conclusiones generales a partir de un modelo semántico-nominalista derivado de la

²¹⁹ Sobre este asunto coincidimos con Bonet para quien el nominalismo hobbesiano permite poner de relieve que el problema de la verdad en el pensador inglés no se traduce describir la constitución última de las cosas sino, por el contrario, en poner de relieve las reglas desde las cuales le damos sentido al lenguaje. Para un análisis más detallado sobre este asunto véase: Bonet, J. “Semiótica, semántica y verdad en Hobbes” en *SCIO*, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, N° 3, 2008, p. 60.

²²⁰ AT VI, 2.

experiencia sensible, no admite –al menos formalmente– espacio alguno a la dialéctica, pues considera que los principios empleados para desarrollar esa ciencia no son producto de ninguna síntesis entre opuestos. En este sentido, la posibilidad de describir el modo de razonamiento hobbesiano como un movimiento continuo entre posturas opuestas que se contraponen, complementan o se refutan constantemente, no es una posibilidad dentro de su concepción científica. En consecuencia, así como Garber²²¹, entre otros, catalogan a Descartes de pensador empirista, el pleno rechazo de Hobbes a una fundamentación dialéctica de la razón y su intento de llegar a máximas universales que permitan desarrollar una concepción científica con pretensiones de universalidad, nos muestra al pensador inglés siguiendo parámetros típicamente relacionados con el racionalismo. Sin embargo, tal como sabemos, tanto empirismo como racionalismo son categorías que, en el caso de la temprana modernidad, resultan profundamente ambivalentes y poco fructíferas para explicar la complejidad a la que se enfrentaban estos autores.

Ahora bien, independientemente de la postura de Hobbes al respecto, y sin querer traspasar los límites que hemos establecido para la presente investigación, resulta interesante analizar la posible existencia de elementos dialécticos en el pensamiento político hobbesiano. Tal como menciona el autor, su teoría del significado, al estar basada en una concepción nominalista sujeta a la construcción de acuerdos que brindan sentido al lenguaje, necesitaría de la elaboración de síntesis que recojan la diversidad de pareceres de aquellos que participan en dichos acuerdos, pareceres en los cuales la historia de los participantes jugaría un papel fundamental. Más aun, si seguimos esta tesis y la volcamos sobre la reflexión previa en torno a la naturaleza de la razón en el pensamiento hobbesiano, tendríamos que la ciencia del pensador inglés se fundamenta en una concepción política del razonamiento que presupone que el lenguaje puede ser objeto de acuerdos entre intereses diversos. En este sentido, el pensador inglés fundamenta su tesis contractualista en un nominalismo que exige el acuerdo entre partes para determinar la semántica sobre la que se funda el lenguaje de lo político. Esto mostraría que Hobbes, de antemano, estaría dando por sentado aquello que pretende justificar, esto es, la viabilidad de que los hombres lleguen a acuerdos políticos (comunes y ventajosos) a partir de acuerdos lingüísticos. Podríamos pensar que, aunque Hobbes no dice nada al respecto,

²²¹ Garber. D. *Descartes Embodied*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 110.

esta circularidad se desvanecería al interpretar la noción de acuerdo en, al menos, dos niveles: un nivel estrictamente lingüístico, cuyo fin es dar sentido al nominalismo que fundamentaría la teoría del razonamiento; y un nivel estrictamente jurídico, caracterizado por la transferencia de derechos que justifiquen el tránsito del Derecho Natural a la Ley Natural. En ambos casos, el concepto de acuerdo resultaría de naturaleza eminentemente política, por lo que, en términos generales el acuerdo lingüístico resultaría previo al acuerdo contractual de orden jurídico. Este asunto pone en evidencia que los acuerdos de orden lingüístico serán los que justifiquen la semántica de su nominalismo a la cual, posteriormente, todo el derecho habría de subordinarse. Sin embargo, en términos más específicos, los niveles en los cuales Hobbes emplea el término ‘acuerdo’ dan cuenta de fenómenos enteramente diferentes: por un lado, el término acuerdo pretendería explicar la naturaleza del lenguaje y, por otro, la naturaleza del tránsito del Estado de Naturaleza al del orden contractual. Para que evitar que su pensamiento incurra en ninguna clase de circularidad, ambos niveles desempeñarán diversas funciones en los diferentes espacios de su argumentación. Así, por una parte, ‘acordar’ implicará ofrecer sentido al manejo de términos y, por otra, significará desplazarse de un orden social determinado por la violencia a otro de orden político en función de la obtención de beneficios. Sobre este asunto, proponemos esta interpretación basada en la distinción entre niveles de funcionamiento a los cuales estaría sujeto el término ‘acuerdo’. Sin embargo, sabemos que la discusión sobre la ambivalencia de este término en Hobbes sigue abierta y aún deja espacio para la crítica sobre la consistencia teórica de la propuesta hobbesiana y acerca del rol que tendría la dialéctica en la consecución de acuerdos de naturaleza lingüística.

Siguiendo las observaciones anteriormente señaladas y resumiendo lo que hemos comentado a propósito de la naturaleza de la razón en el pensamiento científico hobbesiano, tenemos que, tal como Skinner advertía, la postura de Hobbes se enmarca en lo que serían las respuestas de la temprana modernidad a las tesis humanistas –e incluso renacentistas– que proponen a la retórica como saber responsable de explicar la naturaleza del razonamiento político. Hobbes, tal como pudimos observar, se deslinda de esta tesis y ofrece al pensamiento político una justificación que se basa en una lógica fundamentada en la concepción del razonamiento que emerge desde una semántica nominalista. Por otra parte, también analizamos la postura de Hobbes respecto a la razón como facultad

universal, la cual permitiría al razonamiento práctico prescindir del auxilio de cualquier habilidad especial para justificarlo. En este sentido, Hobbes buscaría mostrar que la función política de la razón sería la de establecer, de manera clara, los fundamentos de una ciencia de lo político a fin de que ésta no requiera la ayuda de factores como la religión que busquen justificar cuestiones que la razón establecería de manera autónoma sin necesidad de la fe. A este respecto, nos preguntábamos sobre la posibilidad de incluir elementos dialécticos en la concepción hobbesiana del razonamiento, con los perjuicios que ello representaría en relación a la consistencia de la filosofía del pensador inglés. Sin embargo, pese a que se trata de una discusión abierta, es posible comprender algunas ambivalencias, como la relativa a la forma de comprender el término ‘acuerdo’, sin que por ello nos veamos obligados a sostener que el eje central de la propuesta hobbesiana sería dialéctico. Ahora bien, al margen de dicha discusión, tenemos que la diatriba sobre la naturaleza del razonamiento en el pensamiento hobbesiano se inserta en una discusión acerca de los retos que enfrentaría la concepción de la mente (forjada durante la temprana modernidad en contraposición al pensamiento medieval y renacentista) de la que Hobbes sería copartícipe. En efecto, la idea de autonomía que reviste al concepto de razón en la propuesta del pensador inglés evita no solo la introducción de esencialismos en el ámbito científico sino que, además, niega por completo la posibilidad de cualquier desplazamiento de la díada ‘razón instrumental-experiencia’ del núcleo de cualquier explicación científica, lo que, sin duda, proyecta a Hobbes como un pensador crítico con el realismo maquiaveliano (en el que la historia tendría que agregarse a la díada antes mencionada), lo que lo muestra como un filósofo radicalmente moderno.

En síntesis, el desarrollo de este segundo apartado se ha centrado en un conjunto de elementos que nos permiten comprender cómo el concepto hobbesiano de razón y sus implicaciones darán sentido, en general, a su concepto de ciencia, y en particular, determinarán la forma en que éste define su ciencia política. En primer lugar, y de acuerdo a lo visto anteriormente, la pretensión de autonomía con la cual Hobbes reviste a la razón se deriva, tal como señalábamos, de la distinción temprano-moderna entre ciencia y retórica. En este sentido, y a propósito de la postura de Skinner, pudimos analizar la manera en que, desde dicha autonomía, la razón estaría en condiciones de fundamentar una teoría de la acción, la cual, a su vez, requeriría que esa razón, al estar sujeta a la

experiencia, se comprenda desde un concepto de prudencia que (a diferencia de la noción de prudencia derivada de la tradición aristotélico-tomista) no requiera apelar a ninguna clase de esencialismo. Por otro lado, a propósito de la necesaria incorporación de la prudencia a la concepción de razón hobbesiana, pudimos apreciar que para Hobbes la razón requerirá el desarrollo de una semántica nominalista que permita al objeto del cálculo, elaborado por la razón y mediado por la experiencia, proporcionar conclusiones generales respecto a la acción política independiente de circunstancias históricas; vale la pena acotar que esta cuestión termina distanciando a Maquiavelo de la filosofía hobbesiana tan drásticamente que los hace irreconciliables. Por esta razón, y más allá de las aparentes contradicciones en las que pudiera incurrir el pensamiento de Hobbes (sobre todo en lo relativo al sustento de su nominalismo), su pensamiento incorpora el realismo maquiaveliano desde la construcción de una ciencia civil que, basada en una idea de ciencia de inspiración galileana, busca explicar la política sin hacerla depender ni de una concepción circunstancionalista del poder ni de una noción de virtud basada en experiencias históricas. Esto nos muestra a Hobbes preocupado tanto por ofrecer una perspectiva racional de la política sustentada en principios deductivos que trasciendan circunstancias específicas como en rechazar cualquier forma de esencialismo teleológico.

De acuerdo a lo anterior, y a fin de comprender cómo la razón permite estructurar el concepto de ciencia hobbesiano, queda por exponer el método desde el que operaría para Hobbes toda ciencia posible y, por tanto, también su ciencia política.

IV.-Método y razón (I): el funcionamiento del modelo de ciencia hobbesiano.

Nuestro análisis respecto al papel de la razón en la propuesta filosófica de Hobbes nos ha llevado a demostrar la necesaria distancia entre el pensamiento del filósofo inglés y Maquiavelo, particularmente en lo que se refiere al intento hobbesiano de fundar una ciencia civil. Tal como pudimos observar, Maquiavelo no tiene interés en dar cuenta de una ciencia que permita comprender lo político²²²; por el contrario, parece más interesado

²²² Su pensamiento, al desarrollarse desde la contingencia, pareciera inspirarse en Heráclito más que en cualquier otro pensador. En palabras de Rahe: "Politically, Machiavelli can perhaps best be described as a disciple of Heraclitus. As Markus Fischer points out in the prologue to this book, the foundation of his

en pensar lo político desde las posibilidades que toda contingencia deja abiertas, sea cual fuere su naturaleza²²³. En este sentido, el pensamiento político de Maquiavelo pareciera mucho más arriesgado en tanto que busca pensar lo político sin apenas necesidad de postular principios universales, sino contingentes, a partir, por un lado, del carácter personal de la noción de multitud y de los procesos históricos que la conformarían; por otro, de la forma en la que el poder puede subsumir a esa multitud y, por último, según cómo se comporte quien detenta el poder frente a la necesidad y la fortuna²²⁴. La dificultad para encontrar una unidad entre los *Discursos* y *El Príncipe* nos permite apreciar no solo la complejidad del pensamiento maquiaveliano, sino también la manera en que el secretario florentino pensó lo político, esto es, desde la tensión entre contingencia y necesidad. A pesar de que esto último parece evidente, queremos destacarlo a propósito del modo en que la modernidad buscará trasladar el marco de la reflexión sobre lo político de lo contingente a lo apodíctico, es decir, desde un marco basado en razonamientos meramente inductivos a otro en el cual la razón ofrezca una respuesta sobre el abordaje de lo político siguiendo el ideal de representación deductiva propio de los modelos explicativos de las ciencias naturales. Sabemos que el pensamiento político de Maquiavelo no descansa en un modelo de razón orientado a fundar una ciencia, sino más bien en un modelo de razón resistente a cualquier propósito de

teaching concerning politics is his claim that “all the things of men are in motion and cannot remain fixed” (...) As Machiavelli put it by way of explanation, “the human appetites” are “insatiable”; “by nature,” human beings “desire everything,” while “by fortune they are allowed to secure little”; and since “nature has created men in such a fashion” that they are “able to desire everything” but not “to secure everything,” their “desire is always greater than the power of acquisition (la potenza dello acquistare).” As a consequence of accepting this doctrine, the Florentine dismissed as utopian the moral and political teachings advanced by his classical and Christian predecessors; and under its guidance, he rejected the Aristotelian doctrine of the mean, arguing that the pursuit of moderation is a species of folly, and contending that in a world in constant flux, there simply is not and cannot be “a middle road (via del mezzo)” (D 1.6, 37, 2. pref.). Instead of succumbing to the snares of moral reason and the moral imagination, he asserted, one must take one’s bearings from an appreciation of what he termed, in an elegant turn of phrase, “the effectual truth of the matter.” Rahe, P. “Thomas Jefferson’s Machiavellian Political Science” en Rahe, P. (Ed.). *Machiavelli’s Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 210.

²²³ A propósito de los fines en *El Príncipe* y el papel de la contingencia, Pocock sostiene: “If politics be thought of as the art of dealing with the contingent event, it is the art of dealing with fortuna as the force which directs such events and thus symbolizes pure, uncontrolled, and illegitimated contingency. In proportion as the political system ceases to be a universal and is seen as a particular, it becomes difficult for it to do this”. Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p.156. Frente a la tesis de Pocock, nuevamente se pone en evidencia la enorme distancia que existiría entre las bases del pensamiento político de Maquiavelo y la forma en la cual Hobbes comprende la estructura de la ciencia civil.

²²⁴ Para apreciar un análisis detallado acerca de la forma en la cual Maquiavelo da cuenta de la necesidad de que quien sea responsable del poder sea capaz de manejarse de la mejor forma frente a la fortuna para así mantener el orden véase: Skinner, Q. *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 38.

naturaleza fundacional. Dicho de otra forma, el rol de la razón en Maquiavelo se opondría a todo esencialismo y, por ende, a la concepción de ciencia en la tradición escolástica tal como veíamos en el Capítulo anterior. Del mismo modo, el pensamiento maquiaveliano se opondría a toda estructura explicativa de carácter necesario y universal, en la medida en la que el propio modelo de ciencia moderna (y su correlato óntico de un orden natural de leyes universales y racionales) no estará siquiera disponible hasta un siglo después. Por ello, y sirviéndonos de categorías contemporáneas, podríamos decir que Maquiavelo vendría a ser posfundacionalista²²⁵, ya que no solo se opone a cualquier intento de esencialismo, sino que, al negarlo, no tiene interés en sustituirlo por ningún otro. Esto no quiere decir que el secretario florentino no posea una forma de pensar la realidad estructurada para dar sentido a lo político; por el contrario, su forma de pensar la política, si bien no pretende sujetarse a principios universales, no puede prescindir de un tipo de lenguaje que propone y reinterpreta categorías heredadas útiles para pensar de manera diferente todo fenómeno político.

De acuerdo a lo anterior, la metodología idónea para comprender mejor el pensamiento político de Maquiavelo se orientaría hacia el estudio del sentido de las categorías empleadas para explicar lo político dentro su obra, así como también a reflexionar en torno al lenguaje que envolvería a dichas categorías. Por esto, no solo la historia conceptual sino, sobre todo, la hermenéutica (asistida por la filología, según el espíritu de Gadamer) nos permitirían comprender cómo el pensamiento político de Maquiavelo sobreviviría al límite de lo que formalmente entendemos hoy día por filosofía. En este sentido, las claves para comprender el pensamiento político maquiaveliano radicarían en una semántica diseñada para rechazar el vocabulario aristotélico-tomista y el de las corrientes humanistas y renacentistas, con las cuales Maquiavelo dialoga constantemente en sus obras.

Ahora bien, esta referencia a Maquiavelo nos permite comprender la distancia entre los rasgos generales del pensamiento político moderno y la filosofía renacentista la

²²⁵ A este respecto y en particular en lo que concierne a la forma en la cual el término posfundacionalismo ha sido usado en diferentes formas del pensamiento político contemporáneo asociadas con interpretaciones políticas del pensamiento fenomenológico heideggeriano véase: Marchart, O. *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

cual, si bien redefine desde múltiples esferas los límites del pensamiento filosófico, no puede ofrecer una respuesta de orden científico a muchas problemáticas, como sí parecen hacerlo, entre otros, Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz, para quienes la autonomía de la razón debe expresarse a través de un proyecto omnicompresivo de los fenómenos humanos.

Así, en oposición al intento maquiaveliano de colocar al pensamiento sobre lo político al margen de reflexiones de naturaleza universal, emergen en la temprana modernidad un conjunto de reflexiones que, inspiradas en el auge de las ciencias físico-naturales, buscan ofrecer eso que Maquiavelo no podía designar como tarea del pensamiento político, esto es, ofrecer una explicación científica sobre los principios universales que den cuenta de la naturaleza de toda organización social y de los fundamentos que la regularían racionalmente.

En contraste, la propuesta de Hobbes, tal como se ha venido perfilando en este Capítulo, sería un tipo de reflexión que, a diferencia de los límites que Maquiavelo implícitamente le asigna a la reflexión sobre lo político, se inscribe en el proyecto que tiene por objetivo explicar la naturaleza última del Estado desde la síntesis entre elementos de la experiencia y proposiciones universales que, sin depender de innatismo alguno, resultarían evidentes a quien emplee la razón con ayuda de la prudencia²²⁶. En este sentido, Hobbes pretenderá ofrecer sustento racional y de carácter universal a su propuesta filosófica, asunto que nos obligaba, en apartados anteriores, a reflexionar en torno a la forma en la cual el pensador inglés concibe a la razón. Por este motivo, frente a este desafío, ahora reflexionaremos sobre el método desde el cual la razón hobbesiana sería capaz de elaborar una concepción de lo político que pueda ser válida universalmente.

Como ya hemos mencionado, Hobbes pretende inscribir su proyecto filosófico en las coordenadas científicas dentro de las cuales la temprana modernidad busca trasladar la exitosa experiencia de fundamentación geométrica de las ciencias físico-naturales al

²²⁶ Tal como comentábamos páginas atrás, ‘prudencia’ sería un término objeto de resignificación por parte de Hobbes, el cual no se comprenderá en función de ninguna clase de *telos* sino, por el contrario, en el sentido de una idea inicial de cálculo que, en su base, estaría determinada por formas de afecto básicas como amor y odio.

ámbito de la política. Según esta tesis, la filosofía de Hobbes, al igual que la de Descartes y Spinoza, ofrecería una fundamentación metodológica para justificar el tránsito del razonamiento meramente práctico a la conformación de una explicación que revista de sentido a toda acción política. En consonancia, si bien Descartes renuncia a la justificación del razonamiento práctico hasta no tener elementos de juicio suficientes que le permitan establecer dicha fundamentación desde percepciones claras y distintas²²⁷, Hobbes, por contrario, al no poseer una concepción de razón que actúe al margen de la experiencia, buscará explicar el tránsito desde la mera experiencia individual hacia un tipo de experiencia colectiva a partir de una pauta metodológica que garantice el acceso a proposiciones universalmente válidas independientes, a su vez, de una instancia de fundamentación ajena a los sentidos.

En este punto, se enfrentan las propuestas metodológicas de Descartes y Hobbes. Para la primera, la representación de los principios del conocimiento científico solo podría comprenderse en el marco de una fundamentación ajena al conocimiento proveniente de los sentidos. Por esta razón, en el parágrafo 205 de la cuarta parte de los *Principios*, Descartes clasifica a todo tipo de conocimiento probable como certeza moral. Esta clase de conocimiento, aunque carente de fundamentación universal, resolvería cuestiones prácticas asociadas a la vida cotidiana. Así, según Descartes, esta certeza

Sería suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas.²²⁸

²²⁷ “Así como antes de iniciar la reconstrucción de la casa en la que se habita no basta con realizar su derribo, efectuar la reserva de materiales, arquitectos o bien ejercitarse uno mismo en la construcción, además de haber diseñado con atención el plano, sino que también es necesario haberse dotado de alguna otra casa en la que se pueda estar alojado cómodamente durante el período de construcción, de igual modo con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones aunque la razón me obligase a estarlo en mis juicios y, por otra parte, con el fin de no dejar de vivir por ello con la mayor dicha que pudiera, elaboré una moral provisional que no constaba sino de tres o cuatro máximas de las cuales deseo haceros partícipes”. *Discurso* III, 18. AT VI, 22-23.

²²⁸ *Principios*, IV, §205, 411. AT IX, 323.

La metodología que emplea Descartes a lo largo de su obra le obliga a colocar los fundamentos de la ciencia en una esfera distinta al razonamiento práctico. Por ello, los fundamentos de la acción, en ausencia de una certeza nítida que los justifique, bien podrían, en algún punto, ser objeto de duda y, por tanto, opuestos a lo que el entendimiento percibe clara y distintamente²²⁹. Por ello, las acciones determinadas por los sentidos quedarían imposibilitadas para servir como fundamento a un tipo de especulación que describiría la naturaleza de la acción humana; esto significa que, por contra-intuitivo que parezca, los sentidos no estarían en condiciones de brindar los fundamentos de la acción política, dado que, a lo sumo, solo podrían ofrecernos conocimiento probable²³⁰. Así, desde un punto de vista metodológico, las certezas sensibles (o si se quiere, morales) solo generarían un conocimiento inductivo y, por tanto, sus conclusiones nunca podrían ser de naturaleza universal.

A este respecto, Descartes excluye de toda explicación científica a la dimensión práctica de toda certeza moral, quedándose tan solo con la dimensión pasiva de dichas certezas, la cual, en tanto modo de descripción de los fenómenos naturales desde la sensibilidad, formará parte a su vez de razonamientos hipotético-deductivos. Así, en el párrafo 46 de la segunda parte de los *Principios*²³¹ y en el Discurso Cuarto de la *Dióptrica*²³² (y como en muchos otros pasajes de su obra), Descartes considera las observaciones provenientes de los sentidos parte de explicaciones científicas mucho más generales, que si bien dependen en última instancia de certezas claras y distintas, no dejan de aportar descripciones sustantivas sobre los fenómenos naturales. Ahora bien, el razonamiento práctico o, si se quiere –para emplear el vocabulario cartesiano– la forma de justificar la moral, al estar asociada directamente con el cuerpo, necesitaría de una justificación distinta a la que ofrecen las ciencias físico-naturales para trascender el

²²⁹ Para un análisis más detallado acerca de la forma en que se relacionarían entendimiento puro y acción, véase: Vallota, A. “La inevitabilidad del error según Descartes” en *Apuntes Filosóficos*, N° 9-10, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1996, pp. 155-170.

²³⁰ Sin embargo, tal como sostiene Negri, no se trata de una simple provisionalidad, sino de –a falta de alternativa– una provisionalidad radicalizada. Negri, A. *Descartes Político o de la razonable ideología*, Akal, Madrid, 2008, p.138. Esta cuestión también ha sido tratada más recientemente por Vallota, a propósito de su análisis de la correspondencia entre Descartes y la princesa Elizabeth: en Vallota, A. “Descartes y la política” en *Apuntes Filosóficos*, vol. 28, N° 54, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2019, (114-141).

²³¹ AT IX, 124.

²³² AT VI, 109 y ss.

espacio de las certezas meramente probables. En este sentido, Descartes estaría incluyendo, en lo que denomina certezas morales, tanto a las certezas sensibles derivadas del trato con las cosas (que utilizamos para describir el mundo circundante), como a las certezas sensibles que empleamos para orientar nuestra conducta. A las primeras, Descartes logra vincularlas a principios universales orientados a describir los fundamentos de su física; por su parte, las segundas, en ausencia de ideas claras y distintas que les sirvan de fundamento, se considerarían meramente provisionales, tal como lo propone en la tercera parte del *Discurso*.

Observamos así que, dentro del pensamiento de Descartes, el conocimiento sensorial, al estar separado del entendimiento –según la terminología cartesiana– carecería de la autonomía necesaria para servir de fundamentación racional a la acción. Esto significa que las pasiones no estarían en condiciones –en ausencia de una certeza intelectual que las soporte– de servir de razón suficiente para justificar a la acción misma. A este respecto, a fin de describir la asimetría entre las certezas derivadas de la sensación y la intelección en Descartes, Gueroult sostiene que

El sentimiento, aunque sea una naturaleza simple lo mismo que la idea de entendimiento, es menos absoluto que ella, pues el entendimiento puede existir sin el sentimiento, mientras que el sentimiento no puede existir sin el entendimiento. El orden implica, pues, que se empiece considerando sólo la idea de entendimiento. Por otra parte, el carácter indudable de cada sensación separadamente considerada no compromete en nada la conclusión relativa a la índole engañadora del conocimiento sensible, ya que este conocimiento se constituye siempre solo mediante la combinación de las sensaciones. Ahora bien, esta combinación puede considerarse siempre como ficticia.²³³

Si bien no estamos de acuerdo con el uso del verbo ser que Gueroult utiliza al principio de la cita (considerando el marco estrictamente gnoseológico al que Descartes

²³³ Gueroult, M. *Descartes según el orden de las razones*, Monteávila Editores, Caracas, 1995, p. 34. Tomo I.

circunscribe su obra) y preferiríamos el uso del verbo conocer²³⁴, Gueroult describe la postura cartesiana resaltando cómo, al estar sustentada en la claridad y la distinción, las certezas provenientes del entendimiento trazarían un orden al que se subordinarían las certezas morales derivadas de la sensación. Dicho orden, tal como se aprecia en la segunda parte del *Discurso*²³⁵, muestra que la búsqueda de los fundamentos de la acción en Descartes está sujeta a la misma metodología a la cual se subordina el conocimiento orientado a explicar los fundamentos de las ciencias físico-naturales. Así, Descartes postula un fundamento unitario que sirve de justificación universal para toda ciencia posible, por lo que las razones para actuar, al depender del intelecto, no podrían depender meramente del sentimiento.

Considerando lo anterior, pareciera que tanto Hobbes como Descartes se situaran en el mismo punto de partida: ambos aspiran a un fundamento de validez universal que explique la naturaleza de la acción. Sin embargo, la metodología que Descartes emplea, al llevarle a considerar como falso —o, en el mejor de los casos, como mera certeza moral— el conocimiento derivado de los sentidos, contempla a las pasiones y al conocimiento derivado de éstos sin capacidad para justificar suficientemente las causas de una acción. Por el contrario Hobbes, al suponer identidad entre conocimiento y percepción sensible, no puede sino asumir como ciertos los juicios provenientes de nuestras pasiones, lo que le obligará a diseñar una metodología para elaborar juicios que, partiendo de la experiencia, arrojen conclusiones universales sin necesidad de postular ningún orden teleológico.

Por esta razón, tal como pudimos apreciar en apartados anteriores, el rechazo hobbesiano al dualismo cartesiano no se debe simplemente a la evidente inconsistencia del principio de causación mental —responsable de explicar cómo la mente obligaría a actuar al cuerpo—, sino a la necesidad de ofrecer una solución que integre al conocimiento proveniente de la experiencia con una explicación científica de validez universal. De forma meramente especulativa, podríamos afirmar que el monismo hobbesiano no es

²³⁴ Por lo que en vez de decir (por las razones expuestas en el texto) “El sentimiento, aunque sea una naturaleza simple” creemos que debería decir “El sentimiento, aunque [se conozca] como una naturaleza simple”. Los corchetes son nuestros.

²³⁵ AT VI, 18-19.

producto de una consideración exclusivamente política; se trataría, en cambio, del único punto de partida metodológico que le permite lograr una explicación consistente sobre la naturaleza de lo político que no requiera la postulación de esencias ni causas finales y que, al mismo tiempo, se mantenga dentro de los límites de la experiencia.

Tanto Descartes como Hobbes, Spinoza o Leibniz tendrán en la geometría un referente inmediato para desarrollar la metodología a la que subordinarían sus respectivas concepciones de filosofía. En el caso de Descartes, tal como hemos mencionado, esa metodología pretende subordinar lo complejo a lo simple,²³⁶ apoyando su especulación acerca de la fundamentación de las ciencias físico-naturales en el criterio de claridad y distinción. Sin embargo, a pesar de que son los preceptos metodológicos expuestos en la segunda parte del *Discurso* los que suelen llevarse el mayor protagonismo a la hora de explicar la naturaleza del método cartesiano, no es sino en su correspondencia²³⁷ en la sexta parte del *Discurso* y en las *Regule*²³⁸ donde se evidencia mejor cómo procedería la razón para establecer con certeza explicaciones en torno al funcionamiento del mundo natural. Dicha explicación se desarrollará en el marco de un modelo hipotético-deductivo capaz de integrar, en una misma disertación, tanto al conocimiento proveniente de la experiencia como al que se deriva del entendimiento puro²³⁹. En este sentido, la inspiración geométrica del método cartesiano se asemejaría más a una versión modificada del método geométrico tradicional, el cual permitiría considerar las variaciones tomadas de la experiencia. Desde esta perspectiva, al presentar a la ciencia como un tipo de

²³⁶ Esto es, siguiendo la terminología cartesiana, determinar toda investigación no desde el orden de materia, sino desde el orden de razón. En palabras de Descartes, “It should be noted that throughout the work the order I follow is not the order of the subject-matter, but the order of the reasoning. This means that I do not attempt to say in a single place everything relevant to a given subject, because it would be impossible for me to provide proper proofs, since my supporting reasons would have to be drawn in some cases from considerably more distant sources than in others. Instead, I reason in an orderly way from what is easier to what is harder making what deductions I can, now on one subject, now on another. This is the right way, in my opinion, to find and explain the truth”. AT III, 266. CSMK 163.

²³⁷ Tanto la carta citada en la nota anterior, así como la carta a J-P Morin, son testimonio de la forma en la cual la noción de método en Descartes trasciende los límites de lo esbozado en la segunda parte del *Discurso*. Kenny, A. *Descartes: Philosophical Letters* Oxford University Press, Oxford, 1970, pp. 57 y ss. AT II, 196-221.

²³⁸ Específicamente en las Reglas II (AT X, 365), III (AT X, 368) y VII (AT X, 391) respectivamente.

²³⁹ A este respecto véase: Vásquez, M. “El método a priori y su relación con la experiencia: Una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke” en *Apuntes Filosóficos*, N° 33, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2008, (109-128), así como también Vásquez, M. “The Role of Sensory Experience in Descartes’ Method” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 34, N° 3, 2017, (611-622).

estructura conceptual que explicaría los fenómenos de la naturaleza considerando certezas claras y distintas y certezas morales provenientes de la sensibilidad, Descartes propone, más que un método meramente geométrico, un modelo geométrico-analítico que se entendería de la siguiente manera:

Así como la Aritmética se basa en cuatro o cinco operaciones, a saber, la adición, la sustracción, la multiplicación, la división y la extracción de raíces (que puede ser considerada como una especie de división), de igual forma no es necesario en Geometría para llegar a conocer las líneas que se buscan y para disponerlas a ser conocidas, sino añadir o sustraer otras, o bien tomando una línea que consideraré como la unidad, para relacionarla tanto más fácilmente con los números (pudiendo ser tomada generalmente a discreción), y teniendo otras dos líneas, encontrar una cuarta línea que sea a cada una de las líneas dadas como la otra es a la unidad (lo cual es lo mismo que la multiplicación); o, en segundo lugar, encontrar una cuarta línea que es a una de estas dos como la unidad es a la otra (lo que equivale a la división); o, finalmente, hallar una, dos o varias medias proporcionales entre la unidad y alguna otra línea (lo cual es equivalente a la obtención de la raíz cuadrada o cúbica, etc...). No temeré introducir estos términos en la Geometría con el fin de hacerme más inteligente.²⁴⁰

El texto anterior nos permite apreciar cómo Descartes establece un mecanismo interpretativo-analógico desde el que puede interpretar proporciones medidas como objetos geométricos con el fin de subsumir a un modelo, estrictamente cuantificable, toda realidad material. El proceso de interrelación analógico-interpretativo que establece Descartes exige que el lenguaje de la geometría pueda trasladarse al lenguaje aritmético y viceversa, por lo que el pensador francés debería tener, de antemano, una respuesta sobre la posibilidad de trasladar la semántica de un modelo explicativo basado en figuras y proporciones a otro fundado en cálculo aritmético. Como resulta evidente, para llevar a cabo este movimiento que desplace la semántica de un modelo a otro, Descartes apelaría

²⁴⁰ Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 279-280. La traducción corresponde a Guillermo Quintas. AT VI, 370.

a otro modelo que, no siendo geométrico ni aritmético, justifique tal operación sin incurrir en circularidad alguna. Si bien en su *Geometría* Descartes nos explica la operación que pretende llevar a cabo para que su método realice la reducción matemática de los fenómenos naturales, en ella no nos especifica la manera de interpretar las proporciones como objetos de cálculo. La explicación sobre los fundamentos metodológicos que conformarían la geometría analítica, esto es, la configuración de un modelo interpretativo que desplace la semántica de un modelo geométrico a uno aritmético, la encontramos en los conceptos de inducción y deducción, los cuales, desde su interrelación, explicarían el tránsito de una determinada proporción, *tomada generalmente a discreción* –citando al propio Descartes– a otra, siempre y cuando los elementos simples que permitan la interpretación del objeto determinado sean claros y distintos, es decir, no sean reinterpretados de forma distinta a como se le presentan al intelecto. Así, la geometría analítica no sería otra cosa que la puesta en práctica de una metodología que obligaría al entendimiento a iniciar cualquier razonamiento desde elementos discretos –considerados indubitables– como unidades de interpretación desde las cuales se puedan, ulteriormente, describir fenómenos naturales. En este sentido, el método cartesiano no buscaría encontrar el lenguaje matemático inscrito en la naturaleza –tal como pretendía Galileo– sino, por el contrario, interpretar la naturaleza desde aquellas ideas que el intelecto perciba clara y distintamente con independencia de su existencia fuera de la propia mente; de esto se deduce que Descartes buscaría interpretar la naturaleza desde el lenguaje de lo mental, para lo cual la geometría analítica ofrecería la semántica más adecuada. Si bien Descartes abandona los términos intuición y deducción expuestos en las *Regulae* y, luego, los sustituye por ‘simple’ y ‘complejo’ (tal como aparecen en los preceptos segundo y tercero del método en la segunda parte del *Discurso*), la postura del pensador francés sigue siendo la misma: el método propuesto serviría como pivote indubitable para cualquier operación que, basada en certezas claras y distintas, explique los fenómenos naturales.

De esta forma, Descartes logra justificar la naturaleza de su método a partir del proyecto de matematización de la naturaleza, el cual requerirá, a su vez, la inclusión de observaciones provenientes de la sensibilidad para que las explicaciones sobre los fenómenos naturales puedan incorporar información que, a priori, es inaprehensible para

la razón. Sin embargo, pese a este esfuerzo, dichas observaciones son para Descartes meramente sobre objetos naturales, esto es, sobre la *res extensa* y no acerca de la conducta humana. Así, y sin menoscabo de los intentos que elabora en correspondencia a Elizabeth²⁴¹, Descartes no logra una explicación convincente que trascienda los límites de lo que él llama certeza moral.

Frente a una propuesta como la de Descartes, el reto del método hobbesiano es el de integrar a una explicación basada en la experiencia y que pretende alcanzar proposiciones universales, una disertación sobre la naturaleza humana y el conocimiento que dé cuenta de la política con la misma exactitud que la geometría explica la naturaleza de las figuras de manera axiomática. Así, Hobbes asume el reto que el cartesianismo no logró superar y al que la temprana modernidad buscó dar solución. En el caso del pensador inglés, parece que la respuesta al planteamiento de una explicación con rigor geométrico sobre la naturaleza de lo político pasa por responder a la pregunta de cómo el sujeto cartesiano saldría de la inmanencia. Sin embargo, frente a esta cuestión, Hobbes opta por una punto de partida aún más radical: en lugar de negar la inmanencia, parte de ella para suponer que lo que el sujeto puede representarse no son dos clases de realidades, sino tan solo una, de la que sus pasiones son el correlato primario y la fantasía su correlato derivado y conceptualizable. De esta forma, invirtiendo el punto de partida cartesiano pero sin negar la idea de que el sujeto solo puede pensar la realidad desde sus propios contenidos de conciencia, Hobbes describe la razón como cálculo y, desde ésta, ofrece una metodología que resuelve el problema lógico de cómo, partiendo de la experiencia, se pueden alcanzar proposiciones universalmente válidas.

A este respecto, pudimos observar anteriormente que los acuerdos sobre los usos del lenguaje tendrán una influencia determinante en el pensamiento de Hobbes; sin embargo, dichos acuerdos no bastan por sí solos para resolver el problema lógico que emerge cuando se pretenden establecer conclusiones universalmente válidas desde meras observaciones basadas en la experiencia. En este sentido, y previo a cualquier especulación en torno a la naturaleza de lo político, el método hobbesiano nos indicaría el camino que debe recorrer la razón para, en términos generales, poder desarrollar una

²⁴¹ Véase: AT IV, 304 y ss., así como AT III, 665 y AT III, 691 y ss., respectivamente.

ciencia y, en términos ya mucho más específicos, una ciencia destinada a pensar no en cuál sería el mejor gobierno, sino en cuáles serían los fundamentos de un tipo de experiencia política basada en la razón. Así, partiendo de la experiencia, Hobbes arribará a una construcción racional sobre los fundamentos del Estado basada en la evaluación y consideración de estructuras lógicas que posibiliten reflexionar acerca de cómo podemos fundamentar juicios universales mediante lo que nos muestran los sentidos. Posteriormente, Locke aborda esta cuestión en la cuarta parte del *Ensayo*²⁴² remitiéndonos al problema entre lo que llamamos objeto y lo que denominamos concepto (sobre todo en la temprana modernidad). Al igual que Hobbes, el nominalismo de Locke busca un fundamento para explicar la naturaleza de las proposiciones universales sin las cuales la ciencia carecería de sentido. Hobbes está al tanto de este problema y sabe que la única forma de resolverlo es ofrecer una apelación a la geometría que no sea meramente metafórica sino analógica, de manera tal de que el rigor de las aseveraciones derivadas de sus axiomas pueda trasladarse a los razonamientos particulares sobre asuntos prácticos. Cabe mencionar que, si bien el punto de partida de la filosofía de Hobbes es la inducción, el pensador inglés tendría que justificar cómo desde ésta se pueden alcanzar afirmaciones universales no solo en relación al mundo natural, sino más específicamente, sobre la conducta humana y el ámbito político.

Así, pese al reto de tener que ofrecer una explicación sobre la naturaleza de lo político que posea la claridad de la geometría²⁴³, Hobbes buscará estructurar una metodología capaz de fundamentar los juicios universales tanto desde la esfera de la experiencia como desde el ámbito de la generalización especulativa (que si bien se basa en la experiencia, no podría considerarse meramente probable).

De esta forma, tal como Duso plantea, el pensamiento hobbesiano se impone la tarea de construir una teoría racional y rigurosa cuyo modelo son las *exactas ciencias matemáticas*, capaz de justificar la abierta diferencia entre soberano y súbdito²⁴⁴. Este rigor surgiría a partir de las condiciones metodológicas que se impondrían a todo esfuerzo

²⁴² Sobre este asunto véase: Vásquez, M. “Universales y particulares en la teoría del conocimiento de Descartes y Locke” en *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*, Universidad Complutense de Madrid, N° 10, 2016, (209-228).

²⁴³ Duso, G. *El contrato social en la filosofía política moderna*, Leserwelt, Valencia, 1998, p. 10.

²⁴⁴ *Ibíd.*, 23.

racional que pretenda explicar la naturaleza de lo político, así como a toda teoría que busque justificar el tránsito de la simple especulación racional a la acción.

Por todo lo anterior, el método al que Hobbes reduce su pensamiento político (siendo también condición de justificación del tránsito de proposiciones simples basadas en la experiencia a proposiciones generales que pretenden fundamentar lo político), es el mecanismo para justificar todo razonamiento práctico orientado a explicar un orden político basado en el mejor uso posible de la razón. Por ello, en Hobbes, junto a la descripción metodológica que acompañará a su pensamiento, la razón será entendida como cálculo de beneficios y causa de toda acción voluntaria encaminada a alcanzar los fines más convenientes que dichos cálculos han podido determinar. Esto último permite a Hobbes, antes de brindar una explicación sobre la naturaleza de lo político, ofrecer una teoría de la acción racional. Así, el método hobbesiano serviría de fundamentación en tres niveles claramente diferenciables: el primero sería el lógico, caracterizado por el tipo de justificación que establecerá la validez de proposiciones universales desde principios singulares provenientes de la experiencia; el segundo sería el encargado de ofrecer los fundamentos de una teoría general de la acción, la cual explicaría las condiciones que permitirían a la razón transformarse en la facultad capaz de dotar de cálculo a todo proceso deliberativo para obtener siempre el mejor beneficio práctico en cualquier decisión (en este nivel, tal como vimos en apartados anteriores, la prudencia resultaría esencial); por último, tendríamos que, a partir de la justificación metodológica de una teoría racional de la acción tomada del nivel anterior, emergería un tercer nivel de justificación que nos permitiría explicar la naturaleza del orden político contractual. Solo en este tercer nivel, la metodología hobbesiana daría paso al desarrollo de una ciencia política, pues en los niveles anteriores el método se limita a justificar un ámbito meramente lógico o, a lo sumo, en un segundo nivel, se habría encargado de fundamentar una teoría general de la acción.

Pasaremos ahora a revisar cómo emerge dentro del pensamiento de Hobbes la explicación acerca del primer nivel de fundamentación metodológica. En este nivel, el pensador inglés justificaría el tránsito de los juicios basados en la experiencia hacia los juicios universales. Posteriormente, en el último apartado de este capítulo, analizaremos

los dos niveles de fundamentación metodológica adicionales: el que justifica una teoría de la acción y el que justificaría el desarrollo de una ciencia civil. Estos dos últimos niveles, si bien dependerían del primero (tal como veremos a continuación), son de carácter estrictamente político y, por ende, antes de su desarrollo, Hobbes se verá en la necesidad de explicar, dentro de los límites que el método permita, el alcance y la consistencia de su concepción del lenguaje; solo así será posible elaborar una ciencia política que impida a los esencialismos medievales y su inseparable carga teleológica formar parte de la explicación sobre cómo se construye un Estado.

V.-Método y razón (II): la naturaleza del juicio universal.

Comencemos este apartado refiriéndonos a la forma en la que Hobbes plantea en *De Cive* su concepto de método. En primer lugar, luego de algunas aseveraciones en torno a la naturaleza de la *ciencia civil* que la definen como un producto de la razón bien conducida, el pensador inglés pasa a delimitar su método señalando primeramente que

No me ha parecido suficiente utilizar un estilo sencillo y claro en lo que tengo que decir, sino que también he empezado tratando del asunto del gobierno civil mismo, para de ahí proceder con lo que se refiere a su generación y forma y a los primeros principios de la justicia. Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas.²⁴⁵

Según el fragmento anteriormente citado, el uso de la expresión *causas constitutivas* muestra que Hobbes parece interesarse en sistematizar la forma de razonamiento a partir de dos vías claramente diferenciables, a saber: la que le llevaría a indagar acerca de los componentes últimos que darían contenido al Estado y la que le conduciría a describir cómo, desde esos elementos básicos, se puede concebir una antropología materialista. La doble descripción con la que Hobbes examina las coordenadas de su método muestra cómo la filosofía del pensador inglés se dirige a describir una filosofía de la naturaleza cuyos fundamentos sentarían las bases del Estado.

²⁴⁵ HW 3, 32. CM 43.

Así, el desarrollo de una concepción del Estado sería una derivación metodológica de una filosofía de la naturaleza que también contemplaría una antropología y una gnoseología.

De acuerdo a lo anterior, Hobbes estaría describiendo las bases metodológicas tanto de una filosofía de la naturaleza como de una filosofía política, las cuales se desarrollarán, por un lado, a partir de una descripción materialista de los fenómenos físico-naturales que niegue a la metafísica tradicional²⁴⁶ y, por otro, desde una descripción que justifique la necesaria transición del Estado de Naturaleza a un orden contractual, esto es, a un Estado en el que soberano e individuo se interrelacionen mediante una noción compartida de obligación política. Ahora bien, desde la descripción inicial que el autor hace en torno a lo que será su metodología, Hobbes estaría marcando distancia respecto a la tradición precedente, la cual estipulaba que, para pensar lo político, se debía emplear herramientas completamente distintas a las de una filosofía materialista de la naturaleza como la que el pensador inglés desarrolla. Sin duda, el desafío metodológico que Hobbes impone a su obra lo separa considerablemente no solo de sus predecesores escolásticos, sino también de sus predecesores renacentistas para quienes la especulación acerca de la naturaleza última de la materia no sería escollo o requisito indispensable para iniciar una reflexión acerca de cómo se concebiría un Estado siguiendo los dictámenes de la razón. En este punto, y tal como Lezra comentaba en el Capítulo anterior, la impronta de Lucrecio²⁴⁷ –y en particular, su concepción de la naturaleza– se encuentra presente de manera determinante en la obra de Maquiavelo; sin embargo, esos presupuestos no se comprenden de forma necesaria en un corpus asociado metodológicamente a una doctrina política a la que, según parámetros hobbesianos, serviría de fundamento.

En el caso de Hobbes, el desarrollo de esta filosofía de la naturaleza que antecede a la especulación sobre el Estado tendría que analizar, primeramente, la forma en la cual el mundo afecta el psiquismo del hombre; luego, la forma en la que el hombre conforma representaciones en torno a esas afecciones; después, cómo éste puede estructurar un lenguaje que explique la forma en que es afectado y, por último, describir las herramientas

²⁴⁶ A este respecto, resulta de gran valor el capítulo III de Shapin, S., Schaffer S. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

²⁴⁷ Sobre esta cuestión, asunto, si bien la bibliografía es extensa, amplia y fructífera, recomendamos revisar el texto de Brown, A. “Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli’s Ethics” incluido en *The Radical Macchiavelli*, Brill, Leiden, 2015, pp. 105-127.

disponibles para aprovechar, desde esos modos de afección causados por el mundo exterior, las ventajas que harían posible conservarse de la mejor manera.

Hobbes afronta esta serie de retos en la primera parte de *Leviatán* partiendo de la tesis de que el mundo afecta al psiquismo circundante mediante el movimiento. Como es sabido, al comienzo del *Leviatán*, Hobbes describe las coordenadas de los modos en los cuales el mundo es capaz de afectar al individuo desde un reduccionismo mecanicista que, tal como señalábamos anteriormente, le permite deslastrarse de cualquier esencialismo escolástico o animismo aristotélico subyacente en la tradición medieval. En otras palabras, el rechazo a la escolástica, y en particular la adopción de un modelo mecanicista que le permita, análogamente, llevar a cabo una descripción materialista del hombre basada solo en el movimiento de partes, proviene de la ya descrita adopción metodológica que propone partir de la sensación para arribar a cualquier explicación científica. La base de dicha metodología se encontraría también en *De Cive* y en *De Corpore*. Con esto queremos señalar que la postura contraria de Hobbes hacia la escolástica no descansa en una decisión meramente estratégica que, como a Maquiavelo, le permitiría aprovechar las ventajas de adoptar un modelo materialista desde el que pueda deslastrarse de los prejuicios teleológicos de la escolástica; por el contrario, nuestra tesis propone que el modelo geométrico que persigue Hobbes va más allá ya que este modelo le obliga a que su concepción política se restrinja a un método capaz de generar proposiciones necesarias. Solo así podría comprenderse –tal como Skinner sostiene– que, en efecto, Hobbes buscaría superar a la retórica como forma de explicar la política. Por ello, si se admite que la decisión de Hobbes de explicar el origen del Estado a partir de la materia es una decisión meramente estratégica y no una determinación lógica, su intento de ofrecer una explicación racional acerca de la naturaleza del Estado, esto es, una ciencia civil –tal como la llama en *De Cive*– se vendría completamente abajo.

De esta forma, en esta primera etapa en la cual se desplegaría el método, Hobbes pretende que su explicación sobre la naturaleza de la ciencia civil adquiriera la forma de un razonamiento geométrico, haciendo depender la explicación sobre la naturaleza del Estado de principios indubitables derivados de la experiencia. En este sentido, los primeros capítulos de *Leviatán* pondrán de relieve un tipo de materialismo fundamentado

en la incapacidad del individuo para negar sus propias afecciones, es decir, en la incapacidad para negar que la causa de sus afectos no sea otra que el mundo exterior. Por simple que parezca, esto último se transforma en la unidad elemental que constituirá tanto la teoría del conocimiento como la teoría de las pasiones dentro del pensamiento hobbesiano, lo cual evidencia el firme rechazo por parte del pensador inglés a toda idea de causa oculta que busque explicar la naturaleza de las afecciones y representaciones humanas más allá de los sentidos. Estas causas ocultas, si bien podrían ser esencias o causas finales en un sentido aristotélico, en un sentido más contemporáneo con Hobbes, implicaría el rechazo a percepciones que no tengan relación alguna con la sensibilidad y, por ende, con el mundo exterior. Por ello, la sensación sería la unidad última del pensamiento hobbesiano o, si se prefiere, aquello que representaría el punto de partida de toda especulación sobre la naturaleza de lo político; en consecuencia, la explicación de su causa tendría que provenir de un tipo de razonamiento capaz de develar una relación con el mundo que sea tanto inobjetable como universalmente válida desde todo punto de vista o, para usar el vocabulario cartesiano, incapaz de ser puesta en duda. Para tal fin, según señalamos, Hobbes utilizará al movimiento como el criterio último que le permite explicar la causa de la sensación y, al mismo tiempo, rechazar cualquier explicación a partir de causas no perceptibles. Con esto, Hobbes repele el intento de fundamentación del conocimiento esencialista de la escolástica y también la fundamentación dual de Descartes.

En la propia simplicidad de la explicación hobbesiana radica su poder explicativo ya que, a diferencia de Descartes, el intento de aplicar el método geométrico lleva a Hobbes a dar cuenta de los elementos más simples en el ámbito del conocimiento, sin que por ello se vea obligado a proponer la existencia de sustancias no materiales. Desde este punto de vista, en esta primera fase Hobbes, al partir de proposiciones simples, intentaría agrupar lo que serían los elementos metodológico-fundacionales de su pensamiento político. Por ello, si bien dentro del lenguaje empleado en textos como *Leviatán* el conjunto de afirmaciones fundacionales no viene catalogado como de definiciones o axiomas (tal como se verá en la *Ética* de Spinoza), el intento de fundamentación de la ciencia civil según el método geométrico logra alcanzar, de forma general, el objetivo de

encontrar las bases proposicionales elementales para establecer una explicación sobre los fundamentos antropológicos del Estado²⁴⁸.

Desde este punto de vista, el método hobbesiano rechazará las contradicciones en las que incurren tanto el dualismo cartesiano como el esencialismo teleológico medieval, ambos caracterizados por un tipo de empirismo cuya fundamentación pretende estar más allá de la mera experiencia. Ahora bien, esta primera fase de aplicación metodológica encuentra como dificultad una serie de problemas derivados de un tipo de empirismo cuyas instancias de mediación conceptual serían posteriores a toda sensación. En otras palabras, en esta fase, Hobbes presupondría la forma de un lenguaje natural estable capaz de recoger y mostrar lo que se percibe mediante los sentidos y desde la que pueda realizarse cualquier conceptualización. Por ello, la sensación, en tanto que sujeta al debilitamiento²⁴⁹, necesitará de la imaginación inicialmente para así, en tanto que transformada por ésta en ‘fantasía’, pueda ser reinterpretada desde el lenguaje. Esto permitirá, en primer lugar, caracterizar a los objetos, y en segundo, al entenderse como causa de nuestros afectos, la sensación permitirá posicionarnos frente a los objetos en función de los beneficios que pudiéramos obtener de éstos. Por ello, y en función de las implicaciones de este proceso que va de la percepción al posicionamiento frente al objeto, Hobbes, en la primera parte de *Leviatán*, desarrolla una concepción nominal de lenguaje que, primero, le permitirá describir la forma en que se explica el fenómeno del conocimiento, para luego, desde ésta, ya en la segunda parte del *Leviatán*, proceder a explicar cómo surge el Estado.

Si bien en *De Cive* Hobbes ofrece, de manera general, los lineamientos centrales del método, resulta fundamental apelar a la cuarta parte de *Leviatán* para lograr su cabal comprensión, específicamente al capítulo XLVII, donde Hobbes busca exponer las consecuencias políticas de no aceptar las causas de nuestras sensaciones. En dicho capítulo, Hobbes pone al poder eclesiástico como ejemplo de un poder fundado sobre principios no observables que brindarían, a quien gobierna, dotes superiores que le

²⁴⁸ En este sentido, tal como sostiene Oakeshott, “el método hobbesiano lo que pretende es establecer el carácter artificial de la asociación de naturaleza civil a partir de la consideración de lo que sería su origen” (la traducción es nuestra). Oakeshott, M. *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis, 1975, p. 28.

²⁴⁹ Textualmente Hobbes emplea la expresión *decaying sense*. EW 3, 4.

destinarían a controlar la vida del hombre común²⁵⁰. En este sentido, la ausencia de asentimiento frente a los fundamentos metodológicos que compondrían las bases del materialismo hobbesiano sería la causa de que los hombres conformen órdenes políticos contrarios a su naturaleza, lo cual pone en constante riesgo la estabilidad del Estado. Precisamente, respecto a este asunto, Hobbes señala en el prefacio del *De Cive* que

Habiendo, pues, seguido este tipo de método, establezco antes que nada este principio que todos los hombres conocen y que ninguno niega, a saber; que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación del mismo.²⁵¹

Con la libertad que un prefacio permite, Hobbes adelanta algunas de las tesis finales a las que arriba luego de descomponer, en sus partes últimas, las estructuras básicas que configurarían los fundamentos materialistas de su doctrina. A este respecto, Hobbes califica como verdad universalmente válida la tesis de que los hombres se temerían en ausencia de un poder que los domine. Como es sabido, esto constituye el pivote desde el cual el autor hace girar la primera dimensión del método, es decir, la dimensión que explica los elementos constitutivos de la materia del Estado, para luego pasar a construir una teoría que dé cuenta de cuál sería su estructura. En este tránsito, el rol del método se aprecia con mucha mayor nitidez en las aseveraciones que tomamos del *De Cive* que en la propia estructura del capítulo XIII del *Leviatán* donde Hobbes describe al Estado de Naturaleza simplemente como una consecuencia de su materialismo y no como la consecuencia de la aplicación de un modelo geométrico del cual ese materialismo no es otra cosa que su reflejo.

Así, los fundamentos metodológicos de la ciencia política hobbesiana pasarían por comprender que su materialismo –del cual se deriva directamente su concepción del Estado de Naturaleza– no es otra cosa sino el resultado de aplicar un modelo geométrico

²⁵⁰ EW 691. CMC 561.

²⁵¹ HW 3, 32. CM 43-44.

de razonamiento al ámbito de la naturaleza humana, del cual las pasiones son parte fundamental. Este modelo ofrecería las claves para estructurar una concepción del Estado desde un tipo de razonamiento que, partiendo de la experiencia, pueda ofrecernos proposiciones universales. En este sentido, la validez universal que Hobbes pretende alcanzar desde la experiencia solo es posible si dicha experiencia se reinterpreta desde una concepción nominalista del lenguaje en la que el rol del acuerdo entre partes otorgue valor universal al significado de los términos que emplean los individuos.

Si bien la concepción metodológica descrita en *De Cive* expone dos ejes –el de la filosofía natural y el de la filosofía civil (o si se quiere, política)–, en *De Corpore* se describe con un lenguaje estructurado desde términos más específicos. En *De Corpore*, Hobbes afirma que “es por tanto el método para filosofar, una investigación brevísima de los efectos por las causas conocidas, y de las causas por los efectos conocidos”²⁵². Como podemos apreciar, la noción de causa constituye la definición elemental de la que parte Hobbes en su metodología. Si bien el pensador inglés no se detiene a reflexionar rigurosamente sobre los orígenes de la noción elemental que da inicio a toda reflexión científica como sí lo hace Hume, resulta evidente que Hobbes estaría suponiendo una idea de causa que solo podría comprenderse –si tomamos la terminología aristotélica– como causa eficiente. Como hemos visto, la utilidad de reducir toda explicación científica al ámbito de la causalidad eficiente, es decir, al ámbito del movimiento, tendría la ventaja de que, de antemano, ninguna invocación a principios ajenos a éste tendría cabida en el ámbito científico. Tal como mencionábamos, esto constituiría la baza fundamental en la cual se apoyará Hobbes en el capítulo XLVII de *Leviatán* para rechazar la influencia de la religión y la superstición en la ciencia civil. Este modelo explicativo, tal como veremos en el Capítulo siguiente, será seguido también por Spinoza, para quien en el *Tratado teológico-político* el mismo principio metodológico, a diferencia del filósofo inglés, le llevará a preferir un tipo de gobierno democrático sobre formas de gobierno monárquico.

En el marco de la explicación sobre el método en *De Corpore*, Hobbes afirma: “se dice que conocemos algún efecto cuando sabemos en qué consisten sus causas, en qué

²⁵² EW 1, 66. JR 72.

sujeto residen y en qué sujeto introducen tal efecto”²⁵³. De acuerdo a lo anterior, el método determinaría el razonamiento científico y por ende, el razonamiento político se comprendería actuando en dos direcciones claramente diferenciables (tal como vimos también en *De Cive*): una que inicialmente nos permita comprender aquello que es causa y otra que explique lo que es efecto. Ambas vías conformarían un solo modelo explicativo cuya actuación la determinarían los objetos a los cuales Hobbes dedicará su estudio, a saber, la naturaleza en tanto que objeto de conocimiento y el Estado. En este sentido, Hobbes plantea que “todo método mediante el cual investigamos las causas de las cosas es compositivo o resolutivo. Al resolutivo se le suele llamar analítico y al compositivo sintético”²⁵⁴. El método resolutivo se encargará entonces de describir los fundamentos materialistas de la ciencia política y, por tanto, sería la primera fase a desarrollar en toda explicación científica. Por su parte, el método compositivo describirá la forma en la que la soberanía se constituiría a partir de un contrato (con todas las consecuencias políticas y epistemológicas que ello implica). De ahí que el establecimiento de cualquier forma de gobierno basada en la razón, según Hobbes, habría de entenderse como consecuencia necesaria de su concepción materialista de la naturaleza.

En un primer momento, llama la atención que en *De Corpore*, y a diferencia del modo de exposición que se efectúa en *De Cive*, Hobbes dialoga directamente con la tradición aristotélica, específicamente en lo que respecta a cómo el estudio de lo que es se reduciría a su forma estrictamente mental, por lo que el punto de partida para toda explicación sobre las causas sería la mente humana. Esto significa que, si bien el concepto de causa fungiría como principio explicativo y rector de toda explicación científica, aquello que se conciba como causa no puede comprenderse con independencia de la idea que se tenga de ello. En palabras de Hobbes “en el conocimiento $\tau\acute{o}\nu\ \acute{o}\tau\iota$ o de lo que es, hay que comenzar por la idea completa”²⁵⁵. Por tal razón, el método plantea la división del razonamiento científico en virtud de la imposición de un orden que, en primer lugar, permita conocer lo simple –análisis– y, luego, establecer relaciones –síntesis– entre esos simples para conocer la naturaleza de elementos complejos como el Estado. Así, el método plantea la reducción isomórfica entre el objeto entendido como causa de nuestros

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ EW 1, 66. JR 73.

²⁵⁵ EW 1, 67. JR 73.

afectos y la forma mental de éstos. Dicha reducción isomórfica entre la cosa entendida desde la forma en la que nos afecta y la representación que desde la imaginación tendríamos de la misma, permitirá al método de Hobbes sostener que, en efecto, aquello que podemos representarnos desde el lenguaje –en tanto que correlato del pensamiento– es suficiente para pensar científicamente²⁵⁶. Por lo tanto, una ciencia civil, esto es, una ciencia política, sería plenamente factible solo desde la hipótesis de que las representaciones estrictamente mentales resultarían suficientes para emprender la reconstrucción sintética de un orden político basado en la razón.

De esta forma, mediante la reducción isomórfica entre la idea y la impresión de la materia en tanto causa del movimiento, Hobbes ofrece el sustento lógico necesario para que su método impida que, en la explicación sobre la naturaleza de lo político, se permita la referencia a elementos causales cuya idea completa no sea aprehensible, primeramente, por la imaginación y, luego, por la razón, lo cual representaría el límite gnoseológico que impediría considerar como conocimiento a la religión y la superstición.

Entendido desde su doble dimensión analítica y sintética, se plantea una discusión con la tradición aristotélica, ya que Hobbes sostendrá que un mismo método servirá para llevar a cabo dos investigaciones: una filosofía de la naturaleza y una ciencia civil, algo imposible según el aristotelismo²⁵⁷. La postura de Hobbes, al igual que la de Descartes y Galileo, se traduce en apostar por la capacidad que tendría la aplicación de un modelo geométrico, basado en análisis y síntesis, a toda investigación científica. En este sentido, si bien resultaría insuficiente afirmar que el método geométrico es el correcto antes de alcanzar los resultados deseados, la reducción de toda noción de causa a la forma de una

²⁵⁶ A este respecto véase: Orozco, S. “Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia”, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, N°. 39, 2009 (153-175). En este trabajo el autor atiende a este problema poniendo de relieve que, en efecto, la postura de Hobbes no busca definir al objeto en tanto objeto, sino tan solo conformar una visión del mismo a partir de la forma en la cual éste nos afecta. Por esta razón Orozco sostiene que “el material del conocimiento no son los objetos o sus representaciones, sino nuestras reacciones, originadas en nuestro cuerpo, como respuesta a algún movimiento ejercido sobre los sentidos” (Ibid., 159). De ahí que el isomorfismo del que hablamos sea solo entre el objeto entendido meramente como causa de nuestras pasiones y la forma que posteriormente éste adquirirá en la mente tras su debilitamiento y ulterior participación de la imaginación.

²⁵⁷ Para ver en detalle la discusión acerca de la forma en la cual el aristotelismo procede a abordar científicamente el estudio de los objetos en función del género al que pertenecen, véase: Jiménez, O. “Definición y demostración en *Analytica Posteriora*: paradigmas de su *reciprocatio* mutua en tres ámbitos del *corpus* aristotélico” en *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, vol., X, 2015, (507-526).

impresión y, posteriormente, a una fantasía, permitiría que toda explicación científica parta de un solo tipo de género, a saber, el de los objetos de conocimiento; con esto Hobbes, al igual que Descartes, estaría suponiendo que la ciencia en su totalidad y el método que la gobernaría no pueden sino operar a partir de un tipo de *γένος* (raíz, si se quiere), la cual estaría representada por los objetos con los que operaría el pensamiento (que en el caso de Hobbes serían los objetos nacidos del sentido) y no por la forma del objeto mismo, con independencia del sujeto que lo piense. De esta forma, Hobbes sustituye el concepto de causa heredado de la tradición aristotélico medieval por un concepto de causa idéntico a su forma imaginativa y desde el cual se podrán establecer principios básicos (simples) que permitan el acceso a explicaciones complejas (sintéticas) sin necesidad de apelar a causas de las que no se tiene una idea completa para explicar fenómeno alguno²⁵⁸. Así, con esta reinterpretación del problema aristotélico acerca de la conformación del pensamiento científico, Hobbes estaría sentando las bases para elaborar una teoría del Estado fundamentada solo –y suficientemente– en la razón (comprendida ésta como cálculo). Por ello, la forma instrumental que adquiere la razón en el pensamiento hobbesiano posibilita que la comprensión del Estado se identifique con lo que la dimensión analítica del método permite comprender. En esta dimensión analítica, tal como señalamos líneas atrás, estaría una comprensión mecánica del sentido en la que el concepto de pasión serviría como correlato inmediato de toda forma de afección proveniente del mundo exterior. Más aun, desde esta perspectiva, el concepto hobbesiano de pasión desempeñaría un rol metodológico ya que éste sería la instancia preliminar encargada de mostrar que, más allá de la afección orgánica, la ciencia carecería de objetos desde los cuales pueda realizar alguna clase de generalización.

Así, la explicación acerca de la naturaleza del método que Hobbes expone en *De Corpore* resalta, en primer lugar, la necesaria reducción de todo saber científico a las formas cognoscitivas disponibles por parte del sujeto. Sea desde un punto de vista

²⁵⁸ En este sentido, y de acuerdo con Orozco, el conocimiento para Hobbes “no consiste en la descripción de un fenómeno o efecto, sino en la enumeración de los factores que intervienen en su generación los cuales, reunidos, constituyen su causa. Ésta, para Hobbes, no es causa en un sentido realista, es decir, en un sentido originario, sino más bien en un sentido mecanicista, esto es, generativo o productivo. Éste es un rasgo claro del mecanicismo de Hobbes, pues no se pregunta por el origen de los efectos, sino por los elementos (entre los cuales debe estar siempre el movimiento) que coinciden para que se siga un efecto”. Orozco, S. “Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia”, *op. cit.*, p.165.

estrictamente racionalista o empirista, el conocimiento científico (tal como señalara tempranamente Descartes en las *Regule* y luego Hobbes en *De Cive* y *De Corpore*) dependerá ya no de lo que el objeto le muestre al sujeto, sino de cómo el sujeto pueda determinar al objeto. Por ello, antes de definir al pensamiento científico desde el objeto al cual se dirige, la ciencia de la temprana modernidad –de la que el pensamiento de Hobbes es parte fundamental– supone un cambio de orientación que, al negar la existencia de causas formales y finales, le obliga a hacer de las condiciones básicas del conocimiento el punto de partida para toda reflexión científica. Por esta razón, Hobbes supone que la distinción entre análisis y síntesis no refleja de manera alguna dos metodologías distintas frente a objetos de conocimiento diferentes; por el contrario, se trata de una misma metodología operando desde posibilidades opuestas pero en cuyo origen se encuentra el sujeto y su capacidad de formar representaciones.

De esta forma, al igual que Descartes, Hobbes no puede abordar directamente el conocimiento del mundo circundante si antes no determina los criterios que permitirían al sujeto reducir al objeto a formas de pensamiento. Por ello, en un primer lugar, el estudio del sentido ofrecerá al pensador inglés una respuesta en torno al funcionamiento general del conocimiento, la razón, el lenguaje y las pasiones, posibilitándole reducir lo que se considera como objeto a formas de representación que, al traducirse a un lenguaje, sean a su vez objetos de cálculo. Así, la experiencia en Hobbes no es otra cosa que una forma del sentido desde la cual emergen representaciones sobre los objetos capaces de reducirse a una noción general de causa que, luego, servirá para explicar cómo se originan las pasiones y el Estado.

De acuerdo a lo anterior, si bien podría decirse que el *cogito* cartesiano instala cualquier posible explicación acerca del mundo natural en el ámbito estrictamente subjetivo, el concepto de experiencia de Hobbes encierra una explicación acerca del concepto de causa en la esfera del propio cuerpo, reduciendo cualquier interpretación del término causa a la estricta esfera de la subjetividad. En este sentido, si el concepto de causa representa el punto partida del análisis hobbesiano, el significado de dicho término no puede entenderse más allá del ámbito de la experiencia y, por tanto, jamás podría otorgársele un significado trascendente. Por esta razón, al adquirir su forma sintética, el

método en Hobbes elaborará una construcción racional de la dimensión política de la vida humana desde representaciones cuya realidad no pueden trascender los límites de la imaginación, esto es, los límites de un tipo de inmanencia que Hobbes ha trazado desde su concepto de sentido.

Según lo que acabamos de señalar, podemos decir que las coordenadas del método hobbesiano insisten en reafirmar cómo la aplicación del método geométrico ha permitido que la subjetividad temprano-moderna se represente a la ciencia como producto de la reducción de toda forma de objetividad a meras estructuras de pensamiento, y no como resultado del estudio del objeto independientemente de la forma en la que el sujeto pueda representárselo. Por ello, el reto hobbesiano, así como el de la ciencia cartesiana, es el de argumentar en favor de proposiciones universales partiendo de la mera subjetividad. Si bien ni Hobbes ni Descartes niegan la existencia del mundo exterior, ambos pensadores coinciden en la necesidad de fundar la ciencia y su método a partir de los contenidos de conciencia y no desde el supuesto conocimiento de esencias preexistentes que, a la postre, obligarían a introducir principios teleológicos en toda explicación acerca del funcionamiento de lo político así como en el mundo natural. En esto último, la filosofía cartesiana pospone el desafío de dar cuenta de los fundamentos una racionalidad práctica y se dirige a la cuestión de cómo, desde la subjetividad, pueden establecerse proposiciones universales en el ámbito de la filosofía de la naturaleza. Esto llevará a Descartes a darle mucha más importancia –aunque no de manera absoluta– a la dimensión analítica de su método, dejando en un segundo plano a la dimensión sintética, la cual se encargaría de que el conocimiento proveniente de la experiencia establezca relaciones con los principios universales que fundamentarían todo análisis²⁵⁹. Por el contrario, en el

²⁵⁹ Para un análisis más detallado sobre esta cuestión, recomendamos la lectura del capítulo IX de Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquire*, Routledge, Nueva York, 2005, pp. 239-264. En este texto, Williams aborda el problema acerca del valor de la experiencia sensible dentro de la física cartesiana, así como la forma en la cual ésta permitiría que, desde los principios percibidos clara y distintamente, puedan explicarse fenómenos particulares. Sin embargo, tal como advierte Williams, el problema de la relación de la sensibilidad con el entendimiento puro no podrá comprenderse si antes no se aclara el papel ‘vindicativo’ de Dios en la concepción cartesiana de la ciencia. En palabras de Williams: “The foundations of Descartes’s science are to be found in his metaphysics, both with regard to God’s vindication of systematic enquiry, and also in virtue of the supposed metaphysical insights into the nature of matter. In this latter respect, he certainly carried metaphysical reflection into territory which would now be recognized as essentially belonging to physical science itself. In Descartes’s assumption that the basic vocabulary of physics, its materials for conceptualizing the material world, could be established a priori, independently of what particular explanations might turn out to be correct, we do find a point at which his science can be rightly said to be too controlled by metaphysics. What Descartes does not claim, however –and if earlier arguments

caso de Hobbes, el reto inicial al que se enfrentaría su método será el de justificar el tránsito de la dimensión del análisis al ámbito de la síntesis, suponiendo que este último considerará como parte definitoria no ya a la experiencia concebida de forma segmentada y diferenciable (tal como el sentido debilitado puede hacer al representar por separado las características de los objetos del mundo exterior), sino a la experiencia política como un tipo de experiencia compleja que, partiendo de las pasiones, plantea exigencias imposibles de interpretar desde el mero análisis.

Para alcanzar la representación de un tipo de experiencia que pudiéramos llamar política, haría falta no ya solo reconocer por separado la materia desde la cual se constituiría el Estado, sino identificar cómo esas partes se conjugan y exigen, desde una respuesta afectiva, un tipo de organización que redunde en beneficio del propio sujeto. Así, en *De Corpore*, y a propósito de lo que el término *parte* representa en su filosofía, Hobbes afirma: “no entiendo por partes del hombre la cabeza, los hombros, los brazos, etc., sino la forma, la cantidad, el movimiento y otras semejantes, que son accidentes y que, combinadas, constituyen toda la naturaleza del hombre, no su físico”²⁶⁰.

A propósito de este concepto de *parte*, Hobbes se ve obligado a introducir una noción de “naturaleza” que implicará tanto aquello que el método nos permita conocer en torno a la materia como lo que racionalmente somos capaces de construir desde el conocimiento completo que tengamos de esa materialidad. Por tanto, Hobbes comprenderá por *naturaleza* formas de conocimiento provenientes de la correcta aplicación del método, ya sea en lo relativo a su forma inicial, caracterizada por el análisis, como en lo referente a su forma constructiva caracterizada por la síntesis. Así, *naturaleza* significará materia en tanto forma elemental descubierta por la aplicación del análisis, y también obligación política en cuanto forma compleja de organización de la materia construida a partir de la síntesis. Ambas dimensiones del concepto de *naturaleza*

are right, is further from claiming than has often been thought— is that metaphysics is the foundation of physics in the sense that from metaphysical axioms one can deduce by mathematical reasoning what in detail the world actually contains. He had a vision of physical science which was in more than one way too simple and distorted relative to what was later to prove successful, but it did not consist of identifying science totally with metaphysics, nor, again, with pure mathematics”. *Ibíd.*, 263. Del mismo modo, este problema puede analizarse en Clarke, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid, 1982, específicamente en el capítulo II (pp. 30-57).

²⁶⁰ EW 1, 67. JR 73.

reflejarán cómo estas dos maneras de aplicación del método obligan a la razón a producir una representación del sujeto en tanto que individuo, así como del sujeto en tanto que perteneciente a un colectivo. Este colectivo o cuerpo social, podrá ser descrito proposicionalmente de acuerdo a la manera en que las pasiones lo determinen, permitiendo al pensamiento de Hobbes desarrollar una ciencia sobre lo política.

Descrita en estos términos, la dimensión analítica del método hobbesiano mostraría que la única causa de los universales es el movimiento²⁶¹ y, por tanto, su origen estaría en la experiencia sensible. Así, en primer lugar, tendríamos que Hobbes supondría un orden mecánico en la naturaleza cuyas particularidades serían aquello que el análisis debe explicar. Esto significa que no habrá explicación ni en el ámbito de la filosofía de la naturaleza ni en el de la filosofía política que no tenga como referente último el efecto del movimiento en el sujeto, esto es, en su cuerpo y en sus afectos.

En tal sentido, el estudio sobre cómo nos afectarían los objetos sería visto no solo a partir de una dimensión gnoseológica, sino también desde una dimensión orgánico-psíquica o, si se quiere, psicológica, la cual sería la responsable de explicar la manera en que el movimiento de los objetos circundantes causaría en nosotros determinados tipos de afecto. Así, Hobbes partirá del concepto de pasión para denominar la respuesta afectiva que tendríamos frente a los movimientos que nos afectan. Esta noción de pasión tendrá en el ámbito de la filosofía de la naturaleza una función propedéutica garantizada por la memoria ya que nos prepararía para buscar o distanciarnos de determinadas causas; mientras, en el ámbito de la filosofía política, desempeñaría una función social, pues nos colocaría en la posición correcta para comprender, desde la razón, los perjuicios inherentes a un tipo de orden caracterizado por el miedo. De esta forma, gracias al conocimiento de las formas de movimiento y a la manera cómo desde éste los objetos nos afectan, podríamos comprender los orígenes de nuestros afectos y la necesaria mediación que haríamos desde el lenguaje para acordar y comunicar los significados de los conceptos desde los cuales (en tanto que seres determinados por el movimiento y, en consecuencia, por las pasiones), podamos construir un orden político el cual nos permita

²⁶¹ EW 1, 70. JR 75.

acercarnos más a aquellas pasiones que nos benefician y distanciarnos de aquellas que nos perjudican.

Según lo anterior, el conocimiento de los universales no partiría desde formas de comprensión ajenas al movimiento, tal como lo propone la tradición escolástica, ni tampoco, como propone Descartes, de algún tipo de conceptualismo que pretenda justificar su naturaleza más allá de la experiencia²⁶²; por el contrario, los universales en Hobbes serían términos generales producidos mediante acuerdos y capaces de recoger la multiplicidad de la experiencia. Esto quiere decir que los universales tendrían una dimensión doble dentro de la concepción hobbesiana de la ciencia: por un lado se comprenderían desde su causa y, por ello, serían entendidos como meros modos de afectación común a todos los hombres. Esta primera dimensión, estrictamente causal y fisiológica, correspondería a una dimensión pre-lingüística, por lo que, en un primer momento, y al carecer de un lenguaje desde el cual podamos representárnoslos, la causa de los universales solo podría entenderse como pasión. Ahora bien, la segunda dimensión desde la que se comprenderían los universales en Hobbes es aquella en la que, tras su debilitamiento, los modos de afección exigirían ser nombrados y, por ende, comprendidos ya no a partir de afectos, sino de expresiones verbales. Al ser producto del acuerdo, estas expresiones verbales serán la forma lingüística estable que represente éste o aquél modo de afección. Esta forma lingüística será, precisamente, la que se concebirá como término universal.

A partir de la consideración de las dos dimensiones que acabamos de describir, el método hobbesiano estará en condiciones de justificar cómo, desde juicios particulares, podemos establecer generalizaciones respecto a la forma en que el movimiento nos afecta sin que ello implique que dichas generalizaciones deban considerarse meras probabilidades. La operación que lleva a cabo Hobbes al seguir la fase de análisis de su

²⁶² A este respecto, véase: Nolan, L. "Descartes' Theory of Universals" en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 89. N° 2/3. 1998, (161-180). También el análisis que lleva a cabo Heymann acerca de la pasividad y actividad del pensar en Descartes. De acuerdo a lo señalado por Heymann, el resultado de la forma desde la cual se plantea el fenómeno del conocimiento en Descartes nos permite apreciar sus los elementos constitutivos "como una intuición que posee siempre una multiplicidad interior unificada por un concepto". Heymann, E. "El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant" en *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, N° 6, 1994, p. 68.

método le conduce a diseñar un modelo de ciencia alejado del realismo científico medieval en el que la realidad de los universales se consideraba trascendente. Esta operación le permite al autor, por una parte, diseñar una sintaxis que dependa solo del acuerdo, y, por otro, sentar las bases de una semántica incapaz de trascender los límites del movimiento. En este marco inicial, la dimensión analítica del método hobbesiano posibilitará el diseño de una sintaxis que genere las condiciones necesarias para desarrollar un lenguaje que permita construir una ciencia política cuyas normas no traspasen los límites de aquello que nos muestran nuestros afectos. Así, el juego de acuerdos que conformarían el corpus normativo (y que condicionará la semántica con la cual Hobbes iniciará luego la aplicación de la dimensión compositiva del método) se encargará de mostrar la capacidad que posee la dimensión analítica de dicho método para sustraer de todo lenguaje cualquier principio explicativo que prescinda del movimiento como fundamento. De esta forma, el método resolutivo-compositivo, en la fase inicial de su despliegue (esto es, en la fase de análisis), sienta las bases de la explicación científica a partir de un nominalismo que, luego de la mediación de la imaginación, permitirá la conformación de una sintaxis que determinará la forma en la cual el lenguaje se referirá a las pasiones.

De acuerdo a lo anterior, la fase compositiva del método se encargaría de explicar cómo, a partir del análisis, se puede construir una explicación absolutamente determinada por el movimiento que pueda dar cuenta de la dimensión política de la vida humana. Así, dependiente de la dimensión resolutiva del método, a dicha explicación le correspondería, en términos enfáticos, el nombre de *ciencia civil*. Según hemos explicado anteriormente, esta ciencia solo puede lograrse si, en primer lugar, se desarrolla desde el análisis una filosofía de la naturaleza.

Al conjugarse ambas fases del método, el pensamiento hobbesiano estaría en condiciones de superar el realismo científico medieval desde una epistemología basada en un tipo especial de nominalismo fundado en un materialismo de orden mecanicista. Por ello, toda experiencia corporal mediada por el lenguaje (esto es, por la instancia lingüística que le ofrecería la forma nominal adecuada para considerarse estrictamente científica) habría de transformarse en la materia fundamental de la ciencia política. En

consecuencia, podemos apreciar en la fase compositiva, cómo el lenguaje y el sentido operarían en función de ofrecer la fundamentación necesaria para explicar la naturaleza de un tipo de Estado construido desde una concepción instrumental de la razón basada en el cálculo. De ahí que la semántica subyacente a la concepción del lenguaje de Hobbes se comprenda a partir de los acuerdos que regulen el uso de los términos generales, es decir, a partir de una sintaxis que, naciendo de la filosofía de la naturaleza, terminará siendo, al mismo tiempo, la que daría sentido al lenguaje de la ciencia política.

De esta forma, tal como señala Astorga, tenemos que, a partir del modelo de deducción geométrica, el principio filosófico que hace valer la concepción del mundo político (y, por ende, el de la historia) es aquel según el cual solo podemos conocer adecuadamente aquello que construimos²⁶³. La tesis de Astorga pone de relieve que, al desplazar la primacía del objeto dentro del razonamiento científico, tal como lo hiciera Descartes en su física, el método empleado por Hobbes permite que el sujeto, sus propios contenidos y las normas desde las cuales los ordena se transformen en el criterio último de todo razonamiento científico, del cual es parte la especulación sobre lo político. Si bien esta parecería una interpretación kantiana, desde el punto de vista hobbesiano, el sujeto no puede ver dentro de la explicación sobre la naturaleza del Estado sino aquello que puede conocer de sí mismo, esto es, aquello que desde los sentidos pueda transformar en objeto de conocimiento. Así, en vez aparecer como la expresión natural de una esencia independiente de los modos que determinan las formas de conocer del sujeto, la naturaleza del Estado se manifiesta solo como producto de aquello que el sujeto puede conocer y, por tanto, su estructura no puede entenderse sino dentro de los límites de sus posibilidades cognoscitivas. Por esta razón, Hobbes no aceptará ninguna concepción del Estado excepto aquella predeterminada por una descripción de las formas posibles del conocimiento humano, ya que, de otra forma, no podría garantizarse que la ciencia política se funde en la razón. Por ello, continuando con los señalamientos de Astorga, la relación teórica entre filosofía y política se apoya en la idea de que pensar la política no es un acto distinto al de hacer filosofía, es decir, ciencia²⁶⁴; en consecuencia, resultaría imposible concebir dentro del pensamiento hobbesiano que la metodología rectora del

²⁶³ Astorga, A. *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, EBUCV, Caracas, 1999, p. 44.

²⁶⁴ *Ibíd.*

razonamiento científico, al trasladarse del análisis a la síntesis, permita a principios ajenos al movimiento explicar la naturaleza del Estado.

En este punto, y tal como advertíamos anteriormente, la diferencia entre la filosofía de Hobbes y la de Maquiavelo resulta abismal: el pensamiento maquiaveliano, a diferencia de la propuesta hobbesiana, no está en condiciones de generar una ciencia política porque, simplemente, no reflexiona sobre la dimensión científica que tendría todo razonamiento filosófico. Si bien podría decirse que Maquiavelo tiene otros objetivos y que la fundamentación científica de la política no es uno de ellos, resulta difícil leer su obra sin pensar que sus reflexiones sobre las relaciones causales que posibilitan el desplazamiento o permanencia en el poder (tal como puede verse en los *Discursos*) no siguen algún principio implícito. Con esto decimos que, si bien Maquiavelo no estaría siquiera intentando desarrollar una ciencia, su pensamiento tampoco puede comprenderse como un simple conjunto de opiniones más o menos relacionadas sobre mecanismos útiles para mantener el poder o, tan solo, como opiniones acerca de la manera en que se ha perdido o conservado el poder en la antigüedad. Por el contrario, su interés apunta hacia una explicación racional acerca de los fundamentos de la política. Sin embargo, en ausencia de una preocupación por la estructura de una racionalidad práctica (a diferencia de Hobbes), el pensamiento de Maquiavelo no está en condiciones de hacer que su reflexión sobre la política tenga la forma de una ciencia. Por ello, en función de la aplicación de un método como el resolutivo-compositivo, no hay forma de que en el pensamiento hobbesiano no resulten sinónimos ciencia civil, ciencia política y filosofía política. Por su parte, al no haber en Maquiavelo una metodología que describa cómo desde la experiencia puede reconstruirse un tipo de teoría sobre el Estado, esta filosofía política no podría denominarse ciencia política.

El contraste entre la filosofía de Hobbes y la de Maquiavelo nos permite poner de relieve la ausencia de un concepto de ciencia política en la obra del pensador florentino. Podría decirse inicialmente que la comparación con Hobbes, al tener un componente anacrónico, no permite comprender a Maquiavelo en su realidad histórica, por lo que opiniones como la de Strauss, para quien Maquiavelo hace ciencia política, aún podrían considerarse ciertas. A pesar de que la objeción anterior pueda ser cierta, lo que resulta

evidente es que solo en la temprana modernidad (a partir del intento de conversión del pensamiento filosófico al pensamiento científico desde la reducción del primero al método geométrico), el pensamiento político podría considerarse ciencia política. En este sentido, el contraste entre el pensamiento político de Hobbes o, si se quiere, su filosofía política, y el pensamiento político de Maquiavelo, nos resulta útil para exponer los criterios con el que cada una de sus propuestas emerge e intenta responder a preguntas sobre la naturaleza de lo político desde contextos completamente distintos.

Así, la ausencia de una preocupación sobre la fundamentación de los juicios universales dentro del pensamiento político de Maquiavelo evidencia el nulo interés que éste tiene en reflexionar acerca de algún tipo de metodología relativa al razonamiento práctico, lo cual resultaría esencial para elaborar una ciencia civil (tal como lo plantea Hobbes). En este contexto, el contraste sobre la manera en que ambos pensadores razonan sobre lo político abre la cuestión en torno a las exigencias que la temprana modernidad tuvo para concebir como ciencia a determinadas forma de razonamiento. Si bien esto último no forma parte de las preocupaciones de Maquiavelo, su esfuerzo por suprimir cualquier explicación de orden teleológico en el ámbito político se consideraría luego como un aporte fundamental a la hora de establecer criterios de demarcación dentro de la temprana modernidad, útiles para distinguir entre aquellas explicaciones que pueden considerarse científicas y aquellas que no.

Este contraste pone en evidencia, por una parte, la dependencia del modelo de ciencia hobbesiano al método resolutivo-compositivo y, por otra, la cuestión acerca del tránsito entre una dimensión del método y la otra. Inicialmente, tal como vimos, Hobbes hace depender el método de una forma de análisis desde la que se podrían obtener verdades incuestionables asociadas al conocimiento proveniente de los sentidos. Sin embargo, al momento de incluir el lenguaje como elemento de mediación desde el cual se pueda elaborar una semántica que permita desarrollar un vocabulario científico con validez universal, Hobbes da por sentada la posibilidad de que los términos que compondrán dicho lenguaje (así como la sintaxis que determinaría su uso), estarían, una vez conformados, fuera de todo cuestionamiento. Esta confianza le permitirá no solo formular proposiciones acerca del mundo natural que definirían los límites del

conocimiento en la fase analítica del método, sino también, formular proposiciones relativas a la forma del Estado. En este sentido, la apuesta de Hobbes consiste en suponer la posibilidad de que el despliegue de la dimensión compositiva del método no requerirá conformar ni una semántica ni una sintaxis diferentes a las que se utilizaron en la fase analítica, lo cual, según Peters, reflejaría la ingenuidad de Hobbes al abordar la cuestión sobre el tránsito del análisis a la síntesis²⁶⁵. De esta forma, la consecuente necesidad de hacer depender el desarrollo de la ciencia política de definiciones supuestamente estables que no puedan ponerse en duda, haría a Hobbes negar cualquier otra concepción que intente ofrecer una explicación acerca de la conformación del Estado. Por ello, la dimensión compositiva del método debe venir acompañada de una concepción de la razón que mantenga la confianza en el lenguaje y permita a la dimensión nominal de la semántica –que ha servido para fundar una filosofía de la naturaleza– trasladarse al ámbito práctico sin ser cuestionada. En otras palabras, la posibilidad de establecer una argumentación coherente que trascienda los límites del Estado de Naturaleza e inicie el desarrollo de una concepción del Estado basada en la razón, depende de que el método pueda elaborar una explicación que justifique la necesidad del contractualismo desde las pasiones, para lo cual el lenguaje resulta esencial. Por esto, el posible desarrollo de una ciencia política se atiene a la capacidad del nominalismo hobbesiano para trascender la esfera resolutive –donde la posibilidad de entablar acuerdos lingüísticos es plena– y alcanzar la esfera compositiva desde donde se explicaría cómo se conforma el Estado.

Según lo que acabamos de señalar, la función resolutive del método servirá para sentar las bases de un tipo de razonamiento que posibilite el reconocimiento de verdades universales sin trascender los límites de la experiencia. Por su parte, la función compositiva buscará justificar el tránsito de proposiciones universales relativas a la filosofía de la naturaleza al ámbito político. Ahora bien, para evitar que el proyecto científico naufrague y no quede en entredicho la capacidad del método para fundamentar una ciencia política, Hobbes –en la tercera y cuarta parte de *Leviatán*–, abre la discusión en torno al espacio de la religión y la superstición dentro del orden político. Como es sabido, el pensador inglés le asigna a la religión un rol que podríamos denominar histórico-cultural, reconociendo su lugar en la tradición; no obstante, se encarga de

²⁶⁵ Peters, R. *Hobbes*, Penguin Books, Baltimore, 1956, p. 59.

colocar su influencia y acción fuera de la fundamentación del Estado. Del mismo modo, en la parte cuarta de *Leviatán*, Hobbes pasa a criticar cómo la superstición, luego de subvertir los fundamentos de la religión, habría intentado continuamente fundar un Estado desde el temor. Esta operación permite a Hobbes criticar las formas de razonamiento fundadas más allá de la experiencia y, al mismo tiempo, definir la religión como un tipo de práctica de determinado valor histórico que, al permanecer al margen de la formación del Estado, podría convivir con él; de otra forma, se le consideraría meramente una superstición.

En este sentido, lo expresado en el *Leviatán* en torno a la religión no es un gesto complaciente que le permitiría a Hobbes evitar críticas por su intento de promover una fundamentación política del Estado diferente a la que propone la tradición. Por el contrario, se trata de la consecuencia necesaria que se deriva de mantener en funcionamiento el modelo resolutivo-compositivo dentro de su proyecto científico para así desarrollar una racionalidad práctica que explique lo político. Así, religión y superstición conformarían casos límite que, desde la dimensión compositiva el método, se contemplarían como formas de razonamiento contradictorias que actúan constantemente al margen de los sentidos y el cálculo.

En resumen, el proyecto de una ciencia civil, tal como Hobbes lo propone en el prefacio de *De Cive* depende, en primer lugar, de cómo el método resolutivo-compositivo pueda efectuar la tarea de fundamentar los juicios universales. Para ello, al igual que en los fundamentos de la antropología que desarrolla en la primera parte de el *Leviatán*, Hobbes apela a la definición de sentido y desde ella explica la manera en que el movimiento se transforma en el principio explicativo de los fenómenos naturales, entre los cuales, sin ninguna clase de excepción, se incluirían todos los fenómenos cognoscitivos. Esto le permite a Hobbes no solo fundamentar una explicación mecanicista de la naturaleza humana sino también distanciarse de la filosofía aristotélico-tomista y, especialmente, refutar cualquier forma de dualismo, que como el de Descartes, pretende explicar la realidad de lo mental suponiendo una distinción ontológica entre pensamiento y extensión. Si bien podría afirmarse que el cartesianismo también sigue –parcialmente– un método de inspiración geométrica, éste partiría del principio de que la realidad

estrictamente cognoscitiva no depende del movimiento, lo cual, tal como hemos señalado páginas atrás, condena la reflexión cartesiana sobre la conducta humana a la esfera de las certezas morales.

En segundo lugar, el método resolutivo-compositivo, desde su dimensión analítica, establecerá fundamentos de una concepción nominalista del lenguaje capaz de rechazar tanto el realismo científico medieval (en el cual la concepción aristotélica de sustancia desempeña un papel esencial) como también una semántica esencialista basada en la intelección de capacidades mentales más allá de la experiencia. De este modo, el nominalismo hobbesiano sería la respuesta epistemológica del método a la concepción medieval de los universales la cual pretende fundamentar el conocimiento científico no desde el sujeto, sino a partir de lo que el objeto pueda mostrarnos. Si bien es cierto que el nominalismo hobbesiano enfrenta el reto de mostrar la consistencia de la pragmática que lo sostiene, es decir, la consistencia de la dimensión consensual desde la que se regulan los usos del lenguaje, este nominalismo debe servir para explicar los fenómenos naturales y, además, elaborar una reconstrucción racional del Estado. Por ello, el nominalismo hobbesiano deberá demostrar su capacidad para rechazar cualquier doctrina esencialista que, sin necesidad de la experiencia, pretenda determinar la forma del Estado. A su vez, esta capacidad solo se pondrá de relieve desde sus posibilidades para elaborar un vocabulario sobre las pasiones que medie entre el mundo circundante y la forma en la cual somos capaces de acercarnos o alejarnos de aquello que nos muestran los sentidos. De esta forma, al atar el lenguaje al mundo desde los afectos, el nominalismo hobbesiano sería capaz de conducir el razonamiento partiendo del ámbito de la filosofía de la naturaleza hasta arribar al de la ciencia civil sin que deban suponerse causas distintas al movimiento y a su consecuente correlato afectivo. Como consecuencia de lo anterior, el método hobbesiano se encargará de ofrecer una fundamentación materialista de la ciencia civil basada en su capacidad para emitir juicios universales y en sus posibilidades de desarrollar un lenguaje que logre explicar la conformación del Estado según lo que nos muestran los afectos.

Ahora bien, en función de la descripción que hemos hecho sobre los fundamentos y alcances del método hobbesiano, pasaremos ahora a estudiar cómo, desde su dimensión

compositiva, dicho método inicia el proceso de reconstrucción racional de una teoría del Estado basada en una concepción de la experiencia que el movimiento determina desde su origen.

VI.- La ciencia política hobbesiana: la dimensión compositiva del método.

Independientemente de que la filosofía hobbesiana no pueda excluir en su totalidad elementos retóricos o elementos histórico-ideológicos (como, por ejemplo, los que resaltan al explicar el lugar que ocupa la religión en la conformación del Estado), el corazón de su doctrina es inseparable de la pretensión de ofrecer una visión plenamente científica sobre la naturaleza del pensamiento político. Con esto queremos decir que, en efecto, si bien la política puede comprenderse desde una dimensión retórica, de acuerdo con Hobbes esa dimensión no lograría resaltar la forma en la cual el pensamiento político alcanza su mayor grado de rigurosidad, cuestión para la cual no solo la razón sino, en particular, el método, se hace estrictamente necesario. En otras palabras, a partir de la determinación exhaustiva de las relaciones causales dentro de la esfera del movimiento y la acción, Hobbes logra mostrar que la retórica u otra clase de práctica –como sería la religiosa– desde la cual se pretenda explicar la naturaleza de lo político, sería tan fútil como irrelevante dada su incapacidad para dar cuenta con precisión de la causa de nuestras pasiones.

Dentro de este marco, en el capítulo XIII del *Leviatán* Hobbes traza una nítida línea entre el final de la primera fase de la aplicación del método, esto es, el fin de la fase resolutive y plantea, desde la aplicación del cálculo a partir de lo que presentan las pasiones, la aplicación de la fase compositiva; ésta, tal como vimos, deducirá la estructura del Estado desde una filosofía de la naturaleza en cuyo centro se encontraría una antropología materialista. Es por ello que el primer escollo al que se enfrenta Hobbes en dicho capítulo XIII es el de ofrecer una justificación racional para explicar la constitución de la soberanía mediante un pacto que posibilite salir del Estado de Naturaleza²⁶⁶.

²⁶⁶ A este respecto, resultan esclarecedores los apartados iii, iv y v del capítulo II de Kemp, J. *Ethical Naturalism: Hobbes & Hume*, Macmillan, Londres, 1970. La tesis de Kemp se inscribe dentro de la postura de Strauss (la cual analizaremos más adelante) así como en la de Bobbio, para quienes, en efecto (y tal

Hobbes aborda la complejidad de esta operación en apenas unas pocas páginas tanto en *Leviatán*²⁶⁷ como en *De Cive*²⁶⁸, lo cual llama poderosamente la atención dado que la manera de establecer los principios de toda composición –de acuerdo a lo expuesto previamente como fundamento del método– exige que se explique cómo una pasión es capaz de fundamentar una acción racional. En un primer momento, esta operación parecería contra-intuitiva en tanto que, dentro del concepto hobbesiano de pasión, solo existe movimiento y afectación. Sin embargo, dentro de la fase de análisis resulta imposible no someter la pasión a un tipo de escrutinio ulterior que nos permita comprender la naturaleza de los sentimientos derivados del contacto con los objetos. En tal sentido, y a pesar de que las pasiones no puedan comprenderse como los conceptos, dentro de la antropología hobbesiana éstas no permanecen fuera del alcance de la razón, es decir, fuera del alcance de alguna consideración con la que especulemos sobre los medios necesarios para acercarnos o alejarnos de forma más efectiva a aquello que nos afecta. En función de esta posibilidad estimativa en torno a los medios a escoger para evitar un tipo de pasión y preferir otra, Hobbes estaría introduciendo implícitamente que el tránsito entre la dimensión resolutive y la dimensión compositiva de su método se justificaría en función de las consideraciones pre-conceptuales desde las que nos conducimos basadas en lo que el cuerpo nos muestra desde sus afectos. De acuerdo a lo anterior, sería este conocimiento pre-conceptual el que permitiría deducir una razón para actuar en función de salir del Estado de Naturaleza y suscribir un pacto. Expliquemos esta deducción según la argumentación hobbesiana.

En primer lugar, Hobbes afirma que el miedo con que se vive en el Estado de Naturaleza es causa suficiente para tomar una decisión que permita vivir en otras circunstancias y sin ese sentimiento. En segundo lugar, dicho sentimiento sería compartido y la decisión de salir del Estado de Naturaleza se entendería como una solución colectiva –pre-política, si se quiere– y, por ende, el valor de la decisión descansaría ya no en una deliberación individual, sino en un proceso colectivo que

como hemos sugerido a lo largo de este capítulo), Hobbes estaría llevando a cabo el esbozo de una ciencia política. A pesar del rechazo de Oakeshott, creemos que esta tesis puede establecerse en función de la manera como Hobbes hace depender su doctrina del uso consistente de su método.

²⁶⁷ EW 3, 110 y ss.

²⁶⁸ HW 3, 34, 46 y ss.

revelaría no solo el *ethos* de un determinado grupo social, sino algo aún más básico (a lo que estaría sujeta toda comunidad) como lo es la estructura orgánico-afectiva desde la cual Hobbes construye tanto su antropología como su concepción del conocimiento y del lenguaje.

Con respecto al primero de estos pasos, tendríamos que el acto de tomar una decisión en función de un tipo de preferencia emocional solo sería posible si se encuentra presente alguna mediación racional capaz de efectuar la operación de cálculo que determine los beneficios o inconvenientes de tomar esa decisión. Más aún, y tal como hemos visto, dicha decisión requeriría también del concurso de la prudencia, inseparable del acto mismo de sopesar los elementos que, como las pasiones, componen la experiencia. Ahora bien, el acto de mediación entre una afección y una decisión por parte de la razón y del lenguaje ponen de relieve el hecho de que la argumentación hobbesiana, esto es, la explicación que Hobbes ofrece sobre cómo desde su método se podría establecer una ciencia política, necesita de una teoría de la acción desde la cual se justifique que toda pasión es, en el fondo, el punto de partida para toda racionalidad de orden práctico. En otras palabras, Hobbes debe explicar cómo una pasión, al ser la respuesta natural y constante frente al mundo, puede conducirnos, necesariamente, y tras la mediación de la razón, a establecer los fundamentos contractuales de un Estado. Esto, tal como se evidencia en *De Cive* y en el *Leviatán*, no se encuentra presente en la forma de una teoría de la acción dentro de la obra del pensador inglés. Por el contrario, Hobbes se conforma con hacer del miedo el fundamento para salir del Estado de Naturaleza suponiendo la misma naturalidad con la cual los hombres no podrían negar, usando los cinco sentidos, que algo los afecta de una manera perjudicial. Incluso, reta a quienes niegan la fuerza de las pasiones a que se convenzan desde la experiencia –no desde la razón– del poder que tiene el miedo para alentar la fundación de formas de gobierno²⁶⁹, esto es, describiendo cómo los hombres que no están sometidos a un poder superior se relacionan entre sí. Hobbes apela a la experiencia común para persuadir al lector de que, en efecto, una comprensión tanto introspectiva como extrospectiva de los poderes del miedo serían suficiente justificación para reclamar la conformación de un poder superior que permita tener una vida política más allá del temor.

²⁶⁹ EW 3, 113-114.

Tal como hemos visto, Hobbes no intenta establecer los fundamentos de una teoría de la acción desde la que pueda explicar cómo se pueden deducir los fundamentos del Estado a partir de una acción determinada generada por una pasión como el miedo. Por el contrario, supone que la explicación es, de suyo, evidente y, por tanto, el método debe dar paso a la composición sin que le detenga la ausencia de una argumentación que justifique el tránsito –aparentemente natural– entre el sentir y el actuar. Creemos que resulta fundamental hacer esta observación relativa al que sería el primer paso de la deducción, que va del miedo al pacto o, si se quiere, de las pasiones al contrato, dado que es el punto en el cual se pretende probar que la concepción de ciencia hobbesiana es capaz de pivotar de una filosofía de la naturaleza a una ciencia política. A pesar de que Hobbes no se detiene demasiado en este punto, es de recalcar que su pensamiento solo puede ofrecer los fundamentos de una ciencia política manteniendo un uso consistente del método resolutivo-compositivo el cual permitirá deducir de una pasión como el miedo una acción decididamente política como lo es suscribir un pacto. La dificultad para este tránsito se debería a que el concepto de pasión se considera de dos maneras paralelas: por una parte, como un elemento simple en tanto que lo causa el movimiento, pero, al mismo tiempo, es visto como un elemento complejo, ya que en la pasión misma estaría implícita la dirección específica de una acción determinada, es decir, habría en ella intencionalidad²⁷⁰. En este contexto, Hobbes sugeriría que, desde el miedo,

²⁷⁰ Sobre esto se abre una discusión acerca de cómo, en la temprana modernidad, los objetos mentales se consideran a partir de lo que representan y de aquello frente a lo cual se dirigen. Hobbes no anticipa esta discusión de manera clara en buena parte de sus trabajos (excepto en la discusión con Bramhall). Sin embargo, esto no significa que no la haya tomado en cuenta de ninguna manera. A este respecto, Pink (Pink, T. *Self-Determination. The Ethics of Action*, vol. 1. Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 28.) introduce una variación a la noción de referencia, típicamente incluida en la noción tradicional de intencionalidad, decantándose, más bien, por el término *purposiveness* para describir la forma en que el pensamiento hobbesiano establece los fundamentos de una teoría de la acción al margen de la concepción medieval de intencionalidad. Creemos que el rechazo hobbesiano a la noción tradicional de intencionalidad, señalado también por Pink en *The Psychology of Freedom* (Pink, T. *The Psychology of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 215 y ss.), obedece a la forma en la cual, según la tradición escolástica, el concepto de intencionalidad no podía disociar a la acción de consideraciones teleológicas. Ahora bien, desde una perspectiva analítica, al definirse intencionalidad –tal como Searle sugiere en *Intencionalidad*– solo como la propiedad que tendrían ciertos estados mentales de referirse a estados de cosas en el mundo (Searle, J. *Intentionality*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 1 y ss.) la acción hobbesiana, entendida como *purposiveness*, –de acuerdo a Pink–, al implicar deliberación, se comprendería como capaz de introducir un cambio en el orden de relaciones entre el sujeto y el mundo exterior, por lo que la acción sí podría entenderse como intencional (dado que el lenguaje desde el que se describiría estaría presuponiendo al mundo exterior). A este respecto, si bien la reinterpretación searlina del concepto de intencionalidad permite reducir su uso a las relaciones entre el lenguaje y el mundo, ésta no deja de ser problemática en tanto que, al final, pretende justificar la intencionalidad (e incluso el libre albedrío) desde la mera

reconoceríamos razones suficientes para actuar de modo tal de que nos veamos, de manera imperativa, a suscribir un contrato que determine un tipo de vida política lo cual, como resulta evidente, no es algo que parezca deducirse de la dimensión activa que se encontraría implícita en el concepto hobbesiano de pasión.

Con respecto al segundo paso de la deducción, este implicaría una dificultad mayor frente a la cual el pensamiento hobbesiano no tendría una respuesta clara, tal como Peters señalara en el apartado anterior. Hobbes no estaría partiendo de una concepción singular del miedo sino, por el contrario, de una concepción colectiva según la cual, en oposición a la meramente singular, sería la concepción prevalente a la hora de decantarse por suscribir un pacto. En este sentido, el segundo paso de la deducción (que va de la mera acción genérica a la acción deliberadamente política), se caracterizaría por el asentimiento general frente al miedo como causa común de los individuos para decidirse a salir del Estado de Naturaleza y fundar un poder soberano que permita la conformación de un Estado de origen contractual. Este segundo paso no solo supone la dificultad anteriormente mencionada, de acuerdo con la cual del miedo a la suscripción se justificaría un tránsito natural mediado por la razón (la cual estaría encargada de descubrir las Leyes de la Naturaleza y de mostrar sus beneficios), sino también una dificultad mayor constituida por la posibilidad de tener representaciones colectivas de las pasiones. En este sentido, a diferencia de los términos universales (los cuales tendrían como fundamento un acuerdo lingüístico), las pasiones, entendidas de forma genérica como afecciones comunes que pueden ser compartidas, no necesariamente justificarían, por sí mismas, y sin ningún criterio adicional, que los sujetos decidan salir del Estado de Naturaleza y se decanten por sujetarse a un pacto (del que no tienen ninguna experiencia previa) para fundar un Estado que los proteja.

conciencia. Tal como Dennett advierte (Dennett, D. *Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Cambridge, 1984, p. 10 y ss.), esta postura impide tener una visión sobre la intencionalidad que se identifique con las condiciones orgánicas y psicológicas que determinarían, a priori, tanto la formulación como el manejo de conceptos asociados a la forma en la cual somos capaces de ofrecer razones para justificar nuestras acciones, lo cual, sin duda, hace que el concepto de intencionalidad de Searle naufrague en una forma de dualismo. Para un análisis más detallado sobre este asunto, véase: Vásquez, M. "Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny" en *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, N° 38, 2012, (89-102).

De acuerdo a este segundo paso, deducir del Estado de Naturaleza un Estado de orden contractual requeriría, de antemano, de un concepto no solo de individuo sino también una preconcepción de colectividad (la cual Hobbes parece usar sin problematizarla en absoluto), para explicar así el proceso de transferencia de derechos que justificaría la sustitución del orden prevalente en el Estado de Naturaleza por un orden racionalmente establecido derivado de un pacto.

De esta forma, podemos señalar que las posibilidades efectivas del pensamiento hobbesiano para sentar las bases de una ciencia política pasan por advertir que el tránsito con el cual se inicia la deducción de los fundamentos del Estado (a partir de una filosofía de la naturaleza basada en el movimiento), exige de la mediación de dos estructuras pre-conceptuales claramente diferenciadas. La primera de ellas sería la noción de pasión, que lejos de entenderse como mero movimiento reactivo, representaría un conjunto de modos posibles de acción previos a cualquier deliberación; esto la descataloga como un concepto debido a que la descripción que acompaña a dicha noción antecedería a cualquier representación lingüística. La segunda estructura pre-conceptual sería la idea de colectivo desde la cual Hobbes justificaría la noción de un conjunto pre-político o, si se quiere, precontractual, que desde un conocimiento más o menos certero sobre la naturaleza de los afectos y sus causas, propondría un pacto para evitar el estado de guerra. Ambas estructuras pre-conceptuales nos exigen pensar en las posibilidades reales que tendría el método hobbesiano de fundamentar una ciencia política. Así, y en ausencia de explicaciones ulteriores, el método, al dar por sentado una noción no solo meramente pasiva sino también dinámica de pasión así como una noción de colectividad desde la que se tendría conocimiento acerca del grado de intensidad con el que el otro padecería sus afectos, estaría suponiendo aquello que pretende probar, esto es, la viabilidad de la ciencia civil, puesto que el método de esta ciencia estaría presuponiendo una concepción tanto del otro como de los poderes de nuestros afectos.

Con esto queremos señalar que tanto la noción de pasión como la de colectividad (las cuales no se considerarían formaciones conceptuales estables sino tan solo como formaciones pre-conceptuales que actuarían en un registro completamente pre-lingüístico), serían las nociones desde las cuales Hobbes fundamentaría la idea de Estado

de Naturaleza. Tal como señalan Astorga²⁷¹ y Warrender²⁷², la idea de Estado de Naturaleza constituye una instancia representativa, un recurso, más que un punto de vista antropológico (a pesar de los esfuerzos que lleva a cabo Hobbes por señalar lo contrario)²⁷³. Este estado o condición, como también lo llama Hobbes, sería el punto de partida de su ciencia política y, por ello, la forma en la cual la dimensión compositiva del método llevaría a cabo las deducciones correspondientes, para así, desde esa condición, determinar no solo la viabilidad de una ciencia civil, sino también la viabilidad de una interpretación geométrica de los fundamentos de lo político. Con esto queremos subrayar que, tal vez, el punto de mayor dificultad con el que se encuentra la concepción de ciencia hobbesiana es éste, ya que desde aquí el autor deberá iniciar la construcción del Estado. De la posibilidad de efectuar esta deducción en consonancia con el método depende la posibilidad de que la filosofía hobbesiana pueda considerarse lógicamente –y no análogamente– una autentica geometría del poder, es decir, una explicación racional sobre los fundamentos del Estado. Por esta razón, si esta deducción es posible, entonces la fundamentación de una ciencia civil estaría más allá de cualquier experiencia histórica y de la influencia de cualquier arte como la retórica, así como fuera del alcance –en su fundamentación– tanto del pensamiento religioso como de la superstición.

Ahora bien, de acuerdo a lo anterior, y suponiendo estas advertencias como parte de la razones que tendremos que considerar para, a la postre, ponderar si realmente el pensamiento político de Hobbes, en función de lo que su método pueda mostrar, puede

²⁷¹ A este respecto, Astorga afirma lo siguiente: “Creemos que este recurso le sirvió a Hobbes tanto para justificar las leyes como la sociedad disciplinaria en el interior del Estado moderno. Lo importante es que esa justificación emerge sólo después que el autor muestra los efectos sediciosos de la semejanza. El cálculo y el principio de representación se convertirán en la respuesta a través de la cual será posible alcanzar el orden y la paz” Astorga, O. “Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII” en *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, N°4, 1993, p. 145.

²⁷² “In any event, when Hobbes turns to consider the general problem of men in the State of Nature and the erection of a sovereign authority, he is clearly interested in logical and not historical analysis. He invites the reader, for example, to ‘consider men as if but even now sprung out of the earth, and suddenly, like mushrooms, come to full maturity’, and proceeds to enumerate a number of alternative ways in which dominion might be established. When he raises the question that some may think his State of Nature to be a fiction, his reply is not to seek historical justification, but to cite current examples of domestic and international anarchy to show that his postulate has instances and potential application”. Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1955, p. 240.

²⁷³ A este respecto véase: Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo*. Trotta, Madrid, 2005, pp. 30 y ss. En ese texto Macpherson insiste en la idea de que el Estado de Naturaleza hobbesiano constituye una “hipótesis lógica, no histórica” (Ibíd., p. 30), que busca mostrar que un espacio sin organización política es opuesto a toda vida humana y, por ende, los hombres preferirán siempre vivir fuera de él.

ser considerado como ciencia civil, pasemos antes a considerar los otros espacios desde los cuales la razón, al trascender el Estado de Naturaleza, es capaz de mostrar la ventajas de una construcción contractual.

VII.- Derecho Natural y Leyes de la Naturaleza: el Estado y su estructura según el método.

Al final del capítulo XI de *Leviatán*, Hobbes concluye que cualquier forma de investigación que no esté fundamentada en un estudio riguroso sobre las causa de los fenómenos naturales, esto es, en una filosofía de la naturaleza de fundamentación mecanicista, conduciría indefectiblemente tanto al desarrollo de doctrinas basadas en causas no observables como también al establecimiento de formas de gobierno más allá de los límites de la razón. En palabras de Hobbes:

Y los que investigan poco o, simplemente, no investigan en las causas naturales de las cosas, tienen inclinación a suponer e imaginar varias clases de fuerzas invisibles. Ello lo hacen llevados por el miedo –que procede de su misma ignorancia– a lo que puede ser lo que tiene el poder de hacerles mucho bien o mucho mal. Y sienten temor y respeto por esas fabricaciones de su propia imaginación. En tiempos de infortunio, las invocan; y cuando reciben algún bien esperado, les dan su agradecimiento. De tal modo, que toman por dioses lo que son meras criaturas de su fantasía.²⁷⁴

Sin duda, Hobbes está describiendo en el capítulo XI de *Leviatán* lo que serían las características comunes a toda forma de Estado u organización política presente en lo que, posteriormente en el capítulo XIII, denomina Estado de Naturaleza. Es precisamente en este contexto donde Hobbes sienta las bases de lo que será su crítica al modelo de explicación causal sobre la naturaleza de los modelos políticos de orden religioso. En otras palabras, y teniendo en mente tanto su contexto histórico como la necesidad de ofrecer al Estado una fundamentación no sujeta a ninguna clase de contingencia, Hobbes

²⁷⁴ EW 3, 93. CMC 99.

procede a desplegar la dimensión compositiva del método. Por ello, el pensador inglés critica la forma en la que el aristotelismo y diversas formas del escolasticismo han introducido principios explicativos que se apoyan en miedos imaginarios para mantener el poder, demostrando así su incapacidad para fundamentar una ciencia de lo político elaborada con el mismo rigor que el de las ciencias naturales. Hobbes está al tanto de esto y supone que, de no dejar atrás esta clase de mecanismos explicativos basados en el terror frente a lo imaginario y en esencialismos teleológicos, no se podrá establecer una fundamentación racional del Estado basada en la experiencia. Sobre esto, Hobbes explica:

Y este temor a lo invisible es la simiente natural de lo que cada uno, en su interior, llama religión; pero si esa misma adoración o miedo están dirigidos a poderes diferentes de los que ellos mismos imaginan, entonces dicen que es superstición. Esta simiente de la religión ha sido observada por muchos. Y algunos la han fortalecido, revestido y elaborado en forma de leyes; y le han añadido opiniones de su propia invención, referentes a las causas de los acontecimientos futuros, pensando que así podrían ser más capaces de gobernar a otros, y de hacer el máximo uso de sus propios poderes.²⁷⁵

La tesis de Hobbes se orienta no solo a mostrar la imposibilidad de deducir la forma de un Estado según la razón desde principios religiosos, sino también a exponer que, en un Estado así, la conformación de estructuras jurídicas se basaría en la conveniencia o no de quien detente el poder. Si bien el capítulo XI de *Leviatán* está dedicado a explicar la naturaleza de la moral, Hobbes parece estar más interesado en denunciar el modo en el cual, desde una fundamentación inadecuada, se ha establecido un tipo de vida política basada en la arbitrariedad y el miedo. En otras palabras, el capítulo XI es un llamado a dirigir la investigación sobre lo político siguiendo principios metodológicos claros que permitan superar estructuras políticas descritas como carentes de fundamento racional.

²⁷⁵ *Ibíd.*

Ahora bien, a pesar de que la exposición posterior en el capítulo XIII de *Leviatán* pueda leerse como una descripción detallada de cómo los hombres viven en el marco de una estructura social gobernada por el temor (la cual, en el fondo, se caracteriza no por el dominio de la razón, sino por el de la religión y la superstición), dicha descripción, lejos de considerarse el núcleo de una antropología pesimista, sienta las bases para el giro metodológico que Hobbes requiere para explicar la fundamentación racional del Estado. Así, siguiendo con el plan de ser, tal como Albritton plantea, el Euclides de la política²⁷⁶, Hobbes introduce la tesis de que, frente a dos males, el hombre, viendo en peligro su propia existencia, se decantará por el menor de ellos. Este principio, tomado de forma idéntica por Spinoza en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, se transforma en el principio desde el cual se explicaría el tránsito del miedo al pacto, esto es, de formas de gobierno fundadas en la arbitrariedad a formas de gobierno consensuadas y orientadas a suprimir el temor en la vida cotidiana. En palabras de Hobbes “Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas”²⁷⁷. Es este temor el que justificaría la necesidad de establecer el pacto para conformar un régimen político que evite las penurias del Estado de Naturaleza.

La descripción hobbesiana sobre el Estado de Naturaleza es harto conocida y no vamos a ocuparnos de ella aquí. En cambio, sí nos interesa rescatar el principio deductivo desde el cual el método se apoya para girar de la filosofía de la Naturaleza a la conformación del Estado. Este principio, tal como Hobbes lo anuncia, se fundamenta en las posibilidades de la razón para reconocer en el padecimiento, esto es, en la dimensión meramente receptiva de las pasiones, las ventajas viables de un tipo de organización política distinta, en la que desaparezcan los perjuicios de estar sometido al miedo. En este sentido, y a partir del balance entre lo dicho por Hobbes en el capítulo XI y el capítulo XIII de *Leviatán* en torno a el rol de las pasiones (específicamente sobre el rol del miedo en lo que respecta a la necesidad de establecer el tránsito del Estado de Naturaleza a un Estado fundado en un contrato), éstas solo pueden formar parte de la síntesis que propone el método si se aprecian no como mera pasividad, sino como principio causal. Por ello,

²⁷⁶ Albritton, R. “Hobbes on Political Science and Political Order”. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 9, Nº 3, (Sep. 1976), p. 464.

²⁷⁷ EW 3, 116. CMC 117.

habría que reconsiderar el rol dinamizante que el concepto de razón ofrecería a la noción de pasión dentro de la explicación que permitiría al modelo de ciencia hobbesiano trascender los límites del análisis para iniciar su fase de síntesis.

En un primer momento, y según sostiene Hobbes en el capítulo V de *Leviatán*, el rol de la razón se circunscribe al mero cálculo; sin embargo, tanto en *De Cive* como en el capítulo XIII de *Leviatán*, se sugiere que el cálculo establecido por la razón al tener como punto de partida al miedo, permitiría que esta pasión no sea ya considerada un mero padecer, sino una forma de oposición frente a un orden social amenazante. En este sentido, el capítulo XIII de *Leviatán* nos propone una lectura de la pasión no como mero recibir, sino como forma de resistir. Así, frente a las múltiples amenazas provenientes del mundo exterior dentro del Estado de Naturaleza, el miedo no se transforma solamente en un modo desde el cual nuestra psique interpreta emocionalmente la manera en que nos vemos afectados por el mundo exterior, sino también en un modo de interpretar posibles alternativas que planteen variaciones en torno a la forma en que esa pasión –el miedo– se representaría. Este segundo sentido, por el que la pasión se plantea alternativas desde sus propias posibilidades de recepción, nos lleva a pensar que, en efecto, dada la mediación de la razón, el giro de una ciencia de la naturaleza a una ciencia del Estado solo sería posible si las pasiones adquieren un papel dinámico desde el cual otra representación de sí mismas, más allá de la simple pasividad, pudiera ofrecer posibilidades distintas traducibles en alternativas de acción inéditas entre las que estaría la de suscribir un pacto. Así, en aras de ejemplificar y anticiparnos a lo que discutiremos en los próximos párrafos, dentro de un pacto basado en la razón, el miedo sería aquello que sentiríamos si incumplimos el pacto o no nos atenemos a él; en cambio, en el Estado de Naturaleza, el miedo estaría presente de manera constante. Estas formas de representación del miedo surgen de las posibilidades que la razón brinda para considerar las pasiones en función de alternativas posibles pensadas desde el cálculo. Esto permitiría tener representaciones dinámicas o, si se quiere, alternativas, acerca de modos posibles de representar nuestras propias afecciones. Por ello, sin una representación alternativa desde la cual los afectos puedan expresar su dinamismo, sería imposible plantear el giro de la ciencia de la naturaleza a la ciencia política. Así, podemos afirmar que la consistencia del método hobbesiano descansaría, según señalábamos, en la forma cómo una interpretación

dinámica (y no exclusivamente pasiva) de las pasiones nos permita justificar la salida del Estado de Naturaleza hacia un tipo de organización política basada en pactos, de los que se excluiría la posibilidad de considerar al miedo como la pasión prevalente en toda interacción social. En palabras de Albritton:

Hobbes believes that a geometry of politics is possible because all men are like-minded in wanting to preserve themselves. If it is possible to construct a political geometry based on this premise, then we will have a doctrine of right and wrong that will not cross any man's self-interest. It would be a deductive system, where once an individual admits the basic desire of self-preservation as premise then he must accept each step of the deduction until the conclusions are reached.²⁷⁸

La síntesis expuesta por Albritton resalta la idea de que, en tanto colectivo, los hombres buscarían un acuerdo que les permita salir del Estado de Naturaleza. Ahora bien, lo que Albritton menciona después es la consecuente redefinición de los valores morales considerados parte estructural de la vida política anterior al contrato. De alguna manera, esto plantearía un reto aun mayor para el intento de fundar una ciencia de lo político desde un modelo de naturaleza geométrica, ya que, siguiendo la síntesis de Albritton, la ciencia política de Hobbes fundamentaría no solo una concepción del Estado, sino también una nueva semántica de la moral que sustentaría toda la estructura jurídica desde la cual se configurarían los límites y posibilidades del poder soberano.

Por esta razón, el fenómeno de transferencia que justifica la cesión de derechos por parte de los individuos a un poder superior mediante un pacto, redefiniría una concepción tanto de la moral como del derecho. En este punto, justificado el tránsito de lo resolutivo a lo compositivo a partir de una interpretación dinámica del concepto de pasión, la ciencia política hobbesiana se transformaría en una filosofía del derecho desde la cual, partiendo de una representación explícita de principios normativos, se definiría la justicia y aquello que se considera fundamento de la acción moral. Así, desde su expresión proposicional, los basamentos normativos del contractualismo vendrían a fundamentar

²⁷⁸ Albritton, R. "Hobbes on Political Science and Political Order", *op. cit.*, p. 464.

una ética y, por ende, el modo en el cual se justificaría el manejo de la violencia por parte del Estado.

De esta forma, desde la enunciación de los principios normativos que regularían cualquier acuerdo político cimentado en una concepción de la razón desplegada geométricamente, Hobbes lograría deducir de una concepción del hombre y de la realidad natural –fundada en el movimiento– una concepción de la estructura general de cualquier pacto político basado en la razón. A su vez, los límites de este pacto se describirían normativamente desde un corpus jurídico que determinaría cómo operar para que, estando los hombres bajo un poder superior, puedan vivir sin necesidad de luchar unos contra otros. La base de este corpus es lo que en los capítulos XIV y XV de *Leviatán* Hobbes denomina Leyes de la Naturaleza. Dichas leyes tendrían la función de ofrecer una estructura normativa que circunscriba la moral a lo que sería beneficioso para el Estado, permitiéndoles a los individuos vivir sin reclamar para sí mismos el derecho a la rebelión.

En tal sentido, las denominadas por Hobbes Leyes de la Naturaleza determinarían los límites de su ciencia política, definida ahora en función de un lenguaje moral y jurídico derivado de una teoría de las pasiones que se basa en el movimiento. Así, al adquirir la forma de Leyes de la Naturaleza, la ciencia política transforma la semántica de la concepción moral heredada de la tradición aristotélica en una noción enteramente nominal, desde la cual corresponderá elaborar un corpus acerca de los límites de la soberanía y su poder capaz de resguardar todos los derechos que los individuos han transferido a una autoridad superior con el fin de salir del Estado de Naturaleza.

De esta manera, la moral con la que se convive en el Estado de Naturaleza producto de la tradición y de una estructura jurídica deducida de ésta (y en la cual la teleología esencialista de la tradición aristotélico-tomista juega un papel fundamental), es sustituida ahora por un corpus jurídico derivado racionalmente de una teoría de las pasiones desde la que se constituirá toda posible distinción moral. En este sentido, Hobbes estaría invirtiendo el orden de composición del pensamiento jurídico tradicional suponiendo ahora que dicho nuevo orden, lejos de fundarse en una concepción esencialista de la moral, lo hará desde una concepción mecanicista de la naturaleza que

tendría en su centro una concepción del hombre basada en las pasiones y el movimiento. Así, habiendo deducido de una antropología materialista los fundamentos jurídicos de una estructura política contractual, el sujeto se verá obligado a definir como justo solo aquello que le permita vivir fuera del Estado de Naturaleza. Debido a ello, al deducirse de la utilidad que los principios jurídicos mostrarían, toda moral se consideraría posterior a la conformación de un corpus jurídico y, por tanto, opuesta a toda tradición esencialista. En palabras de Hobbes:

Porque donde no ha tenido lugar un convenio, no se ha transferido ningún derecho a todo; y, en consecuencia, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando un convenio ha sido hecho, entonces es *injusto* quebrantarlo. Y la definición de INJUSTICIA no es otra que *el incumplimiento de un convenio*. Y todo aquello que no es *injusto*, es *justo*.²⁷⁹

Desde esta perspectiva, la ciencia política hobbesiana estaría en condiciones de ofrecer fundamento para una concepción positiva del derecho de la que se deduciría una ética de carácter normativo. Vale la pena acotar que, comúnmente, la expresión Ley Natural se interpreta en el aristotelismo como disposiciones naturales desde las cuales, ejerciendo la virtud, se podría alcanzar la felicidad. La noción eudamónica de la expresión Ley Natural muestra que, dentro de la filosofía aristotélica, la ley es posterior a la conformación del pensamiento moral. Más aún, tal como dice Aristóteles en el capítulo IX del libro X de *Ética a Nicómaco*, la ley solo sería necesaria para hacer que aquellos que no tienen sensibilidad moral comprendan que deben contener sus apetitos para poder vivir en sociedad²⁸⁰. En cambio, tal como hemos visto, en los capítulos XIV y XV de *Leviatán*, Hobbes brinda un sentido completamente distinto a la relación entre moral y derecho, comprendiendo la moral como el resultado formal de la transferencia de derechos ocurrida tras la suscripción del pacto que sustraería a los hombres del Estado de Naturaleza. Este cambio de sentido en la relación entre moral y derecho pone de manifiesto cómo Hobbes inicia la discusión con la forma tradicional en que la escolástica

²⁷⁹ EW 3, 130-131. CMC 131. Las cursivas son del original.

²⁸⁰ EN, 1080a.

subordina toda construcción jurídica a los fundamentos de una moral de orden trascendente. Veamos cómo.

En el capítulo IX del libro X de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles concluye que la formación educativa, respaldada por la ley, debería servir de soporte a la formación del carácter, la cual, inicialmente, dependerá no de la manera en la que la ley pueda contener al individuo, sino de la capacidad de éste para desarrollar la virtud. Según explica Aristóteles en el capítulo antes mencionado de *Ética a Nicómaco*, la ley sería la encargada de obligar a los individuos cuando, por falta de carácter o incluso de fortuna, la virtud no aparezca. En otras palabras la ética, al preceder a la ley, mostraría, en primer lugar, que toda construcción jurídica dependería de ella, y, por tanto, el rol de ésta en la formación moral del individuo resultaría tan solo complementaria. De esta forma, Aristóteles estaría en condiciones de deducir una doctrina jurídica (y, posteriormente, una doctrina política) de la articulación de un pensamiento moral, esto es, de un pensamiento que, si bien tiene como instrumento la noción de virtud, posee como centro una noción de felicidad, basada a su vez en un concepto teleológico de causa.

En oposición a esta doctrina, el pensamiento hobbesiano supone que los fundamentos de la moral se basarían en una construcción jurídica de naturaleza contractual que determinará lo que es la justicia. De esta forma, invertido el orden de justificación entre ética y derecho que plantea Aristóteles, Hobbes estaría en condiciones de deducir un concepto de soberanía que haría emerger de la ciencia civil una forma de gobierno ajustada a la realidad material, jurídica y moral de todo contrato fundado en una antropología materialista.

VIII.-Soberanía y ciencia política.

En el capítulo XIX de *Leviatán*, Hobbes describe las características fundamentales de quien debía ser responsable de velar por el cumplimiento del pacto. En líneas generales, se trata de una operación lógica que consiste en deducir de la necesidad de protección el tipo de figura de poder superior que protegerá el pacto mediante los medios que considere necesarios. Este proceso deductivo hace que Hobbes justifique

metodológicamente la emergencia de una clase de subjetividad artificial que, sin estar revestida de ningún poder incompatible con lo que la filosofía natural muestra, actúe desplegándose alrededor de una subjetividad múltiple compuesta por quienes suscriben el contrato. Este despliegue se llevaría a cabo desde el corpus jurídico que, anteriormente, justificó tanto el concepto de justicia como los fundamentos de la moral. Por tanto, la forma en la cual esta subjetividad artificial, denominada ahora *soberano*, ejerce su poder, se deduce de las Leyes de la Naturaleza que establecen los límites del pacto previamente suscrito. En este marco, tal como sostiene Hobbes, el poder soberano se sustentaría en una noción de razón basada en el poder de deducir, ahora en el plano meramente práctico, las funciones y límites de una forma superior de autoridad, cuyo origen se encuentra en la necesidad de salvaguardar un acuerdo generado por lo que anteriormente denominábamos concepción dinámica de las pasiones.

En un primer momento, el razonamiento hobbesiano pareciera conducirse por un tipo de deducción que, tal como exige el método, debe ser capaz de concatenar la necesidad de protección con la conformación de un poder superior. Esta deducción mostrará la identificación existente entre la necesidad de un poder soberano y una estructura de poder capaz de legitimar el uso de la fuerza. Vale la pena señalar, antes de seguir adelante, que en el *Leviatán*, el modo de exposición no sigue el orden exigido por el método, por lo que, en ocasiones, encontramos de forma separada las premisas desde las cuales Hobbes deduce aquello que pretende mostrar. Creemos que Hobbes hace esto porque necesita agregar premisas secundarias que permitan apuntalar las razones desde las cuales se pueda llevar a cabo conformación racional del Estado.

Así, en el *Leviatán*, la exposición que lleva a cabo en el capítulo XIX se circunscribe a un concepto de soberanía basado en la idea de transferencia; en cambio, a lo largo de la detallada exposición que el autor realiza en el capítulo XXX sobre las funciones del soberano, logra integrar a dichas funciones la noción de obediencia necesaria²⁸¹. Por tanto, lo que el soberano decida, tal como señala Hobbes en el mismo capítulo XXX, solo podrá entenderse en un marco no esencialista desde el cual éste busque reafirmar la necesidad de su existencia. De esta forma, en este mismo capítulo, el

²⁸¹ EW 3, 326. CMV 288.

concepto de soberanía y las formas de gobierno se unen de manera efectiva a partir de un tipo de deducción que muestra cómo solo la forma de poder soberano de origen contractual puede expresar la estructura no esencial del poder. En este sentido, la soberanía consistiría en

La seguridad del pueblo, a lo cual está obligado por ley de naturaleza, así como a rendir cuenta de ello a Dios, que es el autor de dicha ley, y sólo a Él. Pero por seguridad no debe aquí entenderse una mera preservación, sino también todas las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí.²⁸²

En este punto, resulta fundamental destacar que el proyecto hobbesiano de establecer los fundamentos de una ciencia política descansarían en la posibilidad de que todo pacto, en cualquier circunstancia histórica, desemboque en una forma de gobierno (Hobbes preferirá a la monarquía) de naturaleza no esencialista cuyas funciones estarían descritas por ese corpus formal denominado Leyes de la Naturaleza. Si bien Hobbes supone que esta idea de soberanía ha sido impecablemente deducida de proposiciones evidentes producto de la experiencia y el cálculo, dicha idea tiene como consecuencia un tipo de racionalidad que presupondría un manejo del poder cuyos límites, en nombre de la protección y defensa del pacto, pueden extenderse y ejercerse sin apelar a quienes ahora, tras la aparición del soberano, serán denominados *súbditos*. En otras palabras, los límites del ejercicio del poder por parte del soberano, tal como lo señala Hobbes en el mencionado capítulo XXX de *Leviatán*, corresponden a los límites que éste considere necesarios respecto a la conservación del poder en aras de garantizar el mantenimiento del pacto. Por tanto, como “quien tiene derecho al fin, tiene derecho a los medios”²⁸³, el soberano podrá emplear todos los mecanismos y herramientas que crea conveniente para protegerse y mantener su efectividad como garante del pacto. Así, la realidad de este soberano, si bien parece ser la de una entidad supranatural, se deduce de elementos simples derivados del análisis, por lo que solo puede entenderse como un producto de la

²⁸² EW 3, 322. CMC 285.

²⁸³ EW 3, 163. (La traducción es nuestra).

razón y un mecanismo derivado de las causas que posibilitan el desarrollo de su potencia. En palabras de Schmitt:

Es ciertamente el miedo por la vida que acumulan los individuos temblorosos, lo que llama a escena al *Leviatán*, una nueva potencia; pero más que crear al nuevo Dios, lo invoca. De esta manera, el nuevo Dios trasciende a todos los individuos participantes en la estipulación del pacto, así como a su suma; desde luego, se trata de una trascendencia de tipo jurídico y no metafísico: la lógica interna del Estado, producto artificial creado por los hombres, no conduce a la persona, sino a la máquina. Los que importa no es la representación por medio de una persona, sino el servicio factual y actual de la protección efectiva.²⁸⁴

La tesis de Schmitt nos muestra una representación en la que el *Leviatán* –y la ciencia política– alcanzan su culmen en una concepción de soberanía la cual, al tiempo que logra ser autónoma (en tanto tiene derecho a escoger los medios necesarios para conservarse) es dependiente, en su origen, de la aplicación de un método que justifique que el poder que pueda ejercer el soberano no implique que éste tenga una ontología diferente a la de sus súbditos. En otras palabras, su realidad, en el fondo, sería tan mundana como la de sus súbditos. Sin embargo, esto no quiere decir que desde esa misma ontología no pueda emerger una estructura artificial que permita la conformación de un poder superior. Por ello, lejos de identificarse con la imagen singular de un hombre, la representación del *Leviatán* sería la forma de un poder colectivo que muestra su capacidad desde distintas operaciones y, por tanto, sea cual fuere la imagen empleada para representarlo, únicamente podrá describirse en términos de una máquina, pues, en el fondo, al igual que sus súbditos, el *Leviatán* solo puede comprenderse desde el movimiento.

Siguiendo la exposición de Hobbes, la función del soberano sería no solo ejercer su poder, sino también educar a los súbditos en lo concerniente a la naturaleza, las causas y los límites de ese poder, tarea que, tal como señala el autor en los capítulos XXX y

²⁸⁴ Schmitt, C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, UNAM, México, 1997, p. 94.

XXXVI de *Leviatán*, corresponde a la universidad. Por esta razón, la pedagogía política hobbesiana, al formar parte de las funciones del soberano, se entendería como pedagogía en ciencia política, es decir, enseñanza en torno a los fundamentos materiales del Estado. De esta forma, y empleando una expresión ilustrativa, diríamos que Hobbes cierra el círculo que el método resolutivo-compositivo le exige, ya que, habiendo deducido una teoría sobre el ejercicio del poder, el pensador inglés estaría garantizando que los límites de dicha deducción puedan ser públicos y transmisibles y, por tanto, comunicables de acuerdo a su concepción nominal de la ciencia. Esto garantizaría que la operación inicial de análisis –lo primero que habría de desarrollar la ciencia hobbesiana– sea de conocimiento público y, por ende, pueda justificarse política y lógicamente expulsar, de cualquier régimen de enseñanza, las explicaciones causales que no se funden en una concepción adecuada de las pasiones y del movimiento.

IX.- Ciencia política como ciencia del poder soberano: una reflexión de conjunto.

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que el proyecto de llevar adelante una ciencia civil fundada en un modelo geométrico, además de ser un llamado epocal a superar la retórica y la teleología escolástica como fundamentos del pensamiento político, se presenta como un auténtico desafío para el propio Hobbes. Con esto queremos decir que, aunque la crítica nos conduzca a pensar que, en el fondo, la propuesta de Hobbes solo busca ofrecer fundamentos lógicos a un modelo de soberanía de naturaleza contractual, al analizar cómo el pensador inglés expone los fundamentos de su ciencia política, no quedan dudas de su pretensión de llevar, hasta sus últimas consecuencias, la aplicación del método resolutivo-compositivo. Esto, a la postre, es lo único que garantizaría la fundamentación de una ciencia civil que supere la tesis de que, en el fondo, Hobbes solo buscaba ofrecer una explicación que justificase a la monarquía.

Según lo estudiado hasta aquí, creemos que el esfuerzo de Hobbes se encamina no solo a superar la fundamentación teleológica de la moral en el pensamiento aristotélico, sino también a trascender la fundamentación maquiaveliana sobre el funcionamiento del poder, en la cual no hay espacio alguno para el pacto ni para una deducción con aspiraciones científicas. En este sentido, la novedad hobbesiana, esto es,

la tesis contractualista desde la que se desarrolla su ciencia política, lejos de constituirse en una fórmula retórica para fundamentar la necesidad de instaurar un poder soberano, es, por el contrario, la consecuencia lógica de una antropología mecanicista desde la que se deduciría la forma de poder adecuada para gobernar, de la mejor manera, a aquello que ha sido su causa original, esto es, a los individuos. Por esta razón, y a diferencia de *El Príncipe*, el poder soberano no se concibe como mero deseo de poder, o de instauración de un orden²⁸⁵, sino, por el contrario, al enmarcarse en las exigencias que plantean las Leyes de la Naturaleza, el poder soberano se entendería siempre en su origen como racionalidad protectora –con todos los peligros que esta idea de protección implica–.

Ahora bien, queremos enfatizar lo siguiente: la ciencia política de Hobbes encuentra un escollo que el método resolutivo-compositivo no puede resolver; nos referimos al problema de comprender dos nociones de libertad mutuamente excluyentes: la que es inherente al poder soberano y la que corresponde al súbdito. Si bien Hobbes supone que el nominalismo le permite superar el realismo escolástico trazando los límites de una semántica de la libertad (una vez acordados previamente los significados del término por quienes suscriben el pacto), esto no impide apreciar que su forma de comprender la libertad se corresponde con una noción instrumental de la razón y, por tanto, lejos de ser definida, la libertad es inferida *via negationis* a partir de aquello que no se le prohíbe ni a los súbditos ni al soberano.

Con esto queremos decir que Hobbes aborda el problema de la libertad en términos negativos porque, en el fondo, cualquier explicación esencialista resultaría absolutamente inaceptable en el marco de lo que el método resolutivo-compositivo puede ofrecer. En tal sentido, Hobbes disuelve el problema de la libertad en el marco de una definición normativa de contrato (esto es, una definición basada en Leyes de la Naturaleza) que exigiría la comprensión de ésta como el producto de una concepción instrumental de la razón basada en el cálculo. Así, si bien en el Estado de Naturaleza el hombre actuaría sin sujeción, su forma de concebir la libertad en este tipo de contexto no

²⁸⁵ “It is to the sovereign that the political scientist primarily addresses himself, because the sovereign is the source of political motion. The scientific discourse of the political scientist is aimed at the sovereign’s judgment which passes final sentence upon his rational discourse and not at the sovereign’s will which is his last appetite in deliberating to act”. Albritton, R. “Hobbes on Political Science and Political Order”, *op. cit.*, p. 470.

le permitiría garantizar su sobrevivencia. Por el contrario, fuera del Estado de Naturaleza, esto es, dentro de un Estado fundado por un pacto, si bien su libertad es inferior –ya que el individuo debe renunciar a muchos de sus derechos– sí podría recibir los beneficios de ser protegido por un soberano que gozaría de la libertad que él no posee. De acuerdo a lo anterior, el pensamiento hobbesiano tendría que explicar cómo ambos conceptos de libertad, el del soberano y el del individuo, pueden comprenderse dentro del marco de una explicación determinista de la naturaleza. En este sentido, al querer erigirse en el Euclides de la política, Hobbes se encuentra con el problema de que su ciencia política no puede justificar, más allá del materialismo que la fundamenta, un concepto de libertad que tenga una dimensión intencional en el que la elección pueda justificarse rebasando la mera consideración de beneficios.

Por esta razón, y teniendo como referente la discusión que hemos llevado a cabo en el presente Capítulo, la ciencia política en el pensamiento moderno emerge como una disciplina que busca redefinir los límites de la filosofía más allá de consideraciones circunstanciales inherentes a especulaciones retóricas más que estructurales. En este sentido, la ciencia política hobbesiana se encontraría en las antípodas tanto del lenguaje como de las preocupaciones que caracterizarían a la ciencia política contemporánea. Por ello, si bien se podría incurrir en ciertos anacronismos al usar la expresión *ciencia política* –tal como sugiere Smith²⁸⁶– el esfuerzo hobbesiano por sustraer el razonamiento político de la especulación teleológica y del imperio de la retórica para acercarlo al derecho y a las ciencias de la naturaleza constituye, sin duda alguna, un cambio de paradigma del cual aún se alimentan las ciencias humanas, incluyendo la ciencia política actual.

²⁸⁶ Smith, S. “The Language of “Political Science” in Early Modern Europe”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 80, N° 2, abril 2019, p. 206. En este texto, Smith sostiene que los anacronismos emergen cuando se comparan los lenguajes y preocupaciones que rigen la forma en la cual la modernidad concebía la ciencia política con la forma en la que el pensamiento contemporáneo lo hace. Así, según Smith, “when we talk about “political science” now we are not merely signaling the disciplinary study of politics in general. We tend to mean a specific approach to that study, one which involves, broadly speaking, the quantitative analysis of political behavior, institutions, and practices, which aspires to apply to political phenomena the methods of the natural sciences, and, in turn, to reach similar levels of certainty in its conclusions. Political science, its practitioners suggest, merely describes, explains, and analyzes. It tells us how things are, not how they should be.” *Ibid.*, 206. En cambio, cuando nos referimos a la ciencia política siguiendo los parámetros de Hobbes estaríamos pensando en una ciencia deductiva sobre lo que desde el punto de vista de una filosofía de la naturaleza de orden materialista se establecería un contrato. Por ello, tal como Smith afirma “For Hobbes, a mark of giving a properly scientific account of the commonwealth—one that sought to demonstrate rather than simply persuade audiences of its truths—was the use of logic not rhetoric”. *Ibid.*, 215.

Ahora bien, volviendo a los fundamentos de la ciencia política hobbesiana, tenemos que ésta, según Strauss, difiere de la tradición clásica en la medida en la que su preocupación última no descansa en la búsqueda del mejor gobierno²⁸⁷; por el contrario, se trata más bien de determinar cómo la lógica del poder se deduce naturalmente de una antropología materialista. La preocupación por cuál sería la mejor forma de gobierno pasa así a un segundo plano, ya que el objeto central de la filosofía no sería la búsqueda de un tipo de forma política que se identifique con la virtud sino, por el contrario, deducir la forma política correspondiente a una antropología que describiría, al margen de cualquier virtud, al individuo en general. Por esta razón, más que estar diseñando una filosofía política (que, en última instancia, haga depender al mejor gobierno de una ética), Hobbes se interesa en sentar las bases de una forma de razonar que permita redefinir el derecho y la ética en función de lo que desde la experiencia se pudiera afirmar acerca de la naturaleza humana. Es por ello que, para llevar a cabo esta fundamentación, Hobbes debe redefinir los límites de la filosofía según lo que se pueda demostrar desde un punto de vista deductivo. Por ello, la ciencia política en Hobbes, así como su filosofía de la naturaleza dependen, en última instancia, de lo que el método propuesto permita dilucidar.

Así, lo que en apariencia son meras afirmaciones sin fundamento en las que Hobbes se compara con Sócrates²⁸⁸, luego darán pie al desarrollo de una vía de investigación fundamentada en el análisis y la síntesis desde la cual el pensador inglés pretende justificar la forma natural de gobierno que surgiría si permitimos que la razón construya, desde lo que presenta la experiencia, los principios regulatorios del Estado. En un primer momento, el intento de establecer los fundamentos de una ciencia civil parece estar plenamente dirigido a rechazar toda influencia aristotélica y escolástica dentro de la fundamentación del poder. En este sentido, el rechazo a todo esencialismo permite sustituir el principio explicativo desde el que se deducen los fundamentos de la vida política de una filosofía moral basada en el concepto de virtud por un principio deductivo

²⁸⁷ “[Hobbes] identifies traditional political philosophy with the quest for the best regime or for the simply just social order, and therefore with a pursuit that is political not merely because it deals with political matters but, above all because it is animated by a political spirit”. Strauss, L. “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”. *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965. p.2.

²⁸⁸ HW 3, 29.

que deduzca la moral a partir de los fundamentos de un Estado basado en un pacto colectivo. Sin embargo, lejos de ser ésta una crítica dirigida solamente al aristotelismo escolástico, Hobbes la extiende a toda explicación del poder que no tenga un fundamento contractual. De esta manera, y tal como lo pone de relieve Strauss:

What Hobbes attempted to do on the basis of Machiavelli's fundamental objection to the utopian teaching of the tradition, although in opposition to Machiavelli's own solution, was to maintain the idea of natural law but to divorce it from the idea of man's perfection; only if natural law can be deduced from how men actually live, from the most powerful force that actually determines all men, or most men most of the time, can it be effectual or of practical value. The complete basis of natural law must be sought, not in the end of man, but in his beginnings, in the *prima naturae* or, rather, in the *primum naturae*. What is most powerful in most men most of the time is not reason but passion. Natural law will not be effectual if its principles are distrusted by passion or are not agreeable to passion. Natural law must be deduced from the most powerful of all passions.²⁸⁹

De acuerdo con Strauss, Hobbes estaría criticando cualquier forma de utopía basada en representaciones morales fundadas en el concepto de virtud. Más aún, tal como sostiene Strauss, el pensamiento político de Hobbes estaría apostando por una construcción racional que considera al hombre determinado por las pasiones, sin suponer *telos* alguno que lo conforme y determine. Por eso, tal y como vimos en el último apartado de éste Capítulo, Hobbes estaría diseñando una ciencia política para ese tipo de hombre que, al final de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles rechaza por no poder contener sus pasiones. Hobbes encuentra en ese *hombre común* –visto de manera peyorativa por el aristotelismo– la capacidad de alcanzar, desde las condiciones que le imponen las pasiones, las razones necesarias para estructurar un tipo de vida completamente distinta a la que le brindaría el miedo. Por esto, tal como podemos inferir de la lectura que Strauss hace del pensamiento de Hobbes, la idea de éste es construir una teoría política desde aquello que ha sido despreciado por los modelos aristotélicos y escolásticos, para los cuales las pasiones solo

²⁸⁹ Strauss, L. “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”, *op. cit.*, p. 12.

representarían la dimensión puramente animal de la naturaleza humana. Así, y según señalamos anteriormente, no basta con tener una representación meramente pasiva de las pasiones tal y como las piensa el aristotelismo escolástico, sino que, en función de los aportes que puede hacer la razón, Hobbes ofrecerá también una representación dinámica de las pasiones, ya que las propias afecciones, desde el cálculo y la prudencia, podrían utilizarse para hacer posible un modo de organización política de orden contractual.

De esta manera, siguiendo la exposición que lleva a cabo Hobbes en el capítulo XXX de *Leviatán*, la dimensión pedagógica de la ciencia política, esto es, la dimensión desde la cual el soberano se encarga de hacer parte de un saber colectivo la naturaleza de sus causas, tendría como objetivo explicar el rol de las pasiones en la conformación del Estado, algo que, en el marco de una ética como la aristotélica, no tendría cabida alguna²⁹⁰.

En resumen, y de acuerdo a lo que hemos expuesto en este Capítulo, el pensamiento hobbesiano sienta las bases de un modelo de ciencia que, al tiempo que sirve como fundamento para una concepción contractualista del poder, permite refutar las tesis teleológicas y esencialistas heredadas de la tradición aristotélica y medieval. Tal como pudimos apreciar, a pesar de las similitudes que se pueden encontrar entre el vocabulario hobbesiano y el escolástico con respecto a cómo se explica el funcionamiento de la percepción sensible, la propuesta hobbesiana excluye cualquier referencia a procesos de intelección ajenos al movimiento. Por esta razón, el pensador inglés termina por excluir de su gnoseología cualquier referencia a una noción sustancialista de la materia al estilo aristotélico. Este aspecto genera una distancia irreconciliable entre el pensamiento hobbesiano y sus predecesores escolásticos en tanto que sienta las bases para una explicación enteramente mecánica de la naturaleza. Por esta razón, el fenómeno del conocimiento se explica a partir de los rasgos orgánicos que conforman una antropología fundamentada en el movimiento y la materia que, inspirada en el modelo de ciencia

²⁹⁰ Este punto será de vital importancia a la hora de discutir con el pensamiento de filósofos anteriores como Etienne de La Boétie, para quien este tipo de educación sería la responsable de inducir en el hombre el rechazo por la libertad. En palabras de La Boétie, “así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron, y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en el que nacieron”. La Boétie, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008, p. 55.

galileano, prefiere explicar el conocimiento desde un tipo de psicologismo naturalista que, de antemano, opta por comprender los fenómenos mentales como fenómenos residuales producto del impacto de los objetos en nosotros, en lugar de concebirlos apelando a procesos intelectivos inmateriales. Por esta razón, la semántica esencialista que caracteriza al modelo aristotélico-tomista es reemplazada por una semántica basada en el movimiento, donde el significado de un término se definirá, en primera instancia, de acuerdo a la forma en la cual el sujeto se vea afectado por el mundo circundante y, luego, por sus acuerdos pragmático-lingüísticos. Esto indica que, desde sus pasiones, el sujeto determinará el sentido de los términos que utilizará para describir tanto a la naturaleza como a su propia subjetividad.

Por otra parte, los elementos que fundamentan el modelo de ciencia hobbesiano permiten rechazar no solo el esencialismo medieval, sino también el dualismo cartesiano, que a pesar de fundarse en una concepción galileana de la ciencia, no puede distanciarse del vocabulario escolástico de forma definitiva, induciéndolo a suponer dos modelos de explicación científica: uno cuyos principios serían ajenos al movimiento y estaría exclusivamente dedicado a pensar los fundamentos y posibilidades cognoscitivas del sujeto, y otro que, basado en principios claros y distintos, pretende explicar los fenómenos naturales desde la reducción de éstos a la geometría analítica. Tal como vimos, Hobbes emprende una severa crítica contra el cartesianismo, en virtud de las contradicciones tanto metodológicas como lógicas en las que incurre su concepción dualista.

El problema de la propuesta cartesiana, de acuerdo con Hobbes, no solo radicaría en su dificultad para justificar cómo la mente podría tener algún tipo de influencia sobre el cuerpo (ya que, ontológicamente, son sustancia que se excluyen mutuamente), sino en su incapacidad para realizar una representación efectiva de la filosofía en la que ésta pueda transformarse en una ciencia con el mismo rigor de la geometría. La imposibilidad de desarrollarse sin apelar al dualismo es una de las razones por las cuales Hobbes critica a la filosofía de Descartes ya que, tal como lo demuestra el pensador inglés, en el marco de su proyecto filosófico no habría para algo como una descripción del pensamiento más allá del movimiento.

De esta forma, Hobbes toma distancia tanto del cartesianismo como de la tradición escolástica al desarrollar, de forma mucho más radical que Descartes, una filosofía identificada con el modelo galileano de ciencia. Si bien es cierto que el pensamiento hobbesiano, al partir de la experiencia, reconoce la primacía del sujeto como punto de partida de la reflexión científica tal como Descartes propone, el pensador inglés no deduce de ello que la naturaleza del sujeto se concebiría de manera cualitativamente distinta a como se concebiría toda la experiencia, por lo que, al contrario que Descartes, explica la experiencia apelando a los mismo principios con los que la ciencia explicaría la forma en la cual los objetos se relacionan, esto es, desde el contacto y el movimiento.

Así, Hobbes extiende el tipo de explicación causal que Galileo emplea para explicar la naturaleza de los fenómenos físicos al ámbito de la teoría del conocimiento trazando así una línea que permite establecer una continuidad entre los fenómenos psicológicos y los fenómenos gnoseológicos. En este sentido, al prescindir de toda explicación dual, Hobbes pretende justificar su teoría del conocimiento en una concepción mecánica de la mente en la que todos los fenómenos de la percepción se explicarían en función de cómo los objetos circundantes trasladan su movimiento al cuerpo del sujeto²⁹¹. Este modelo explicativo permite que el modelo geométrico se exprese de forma tal que la filosofía pueda denominarse ciencia sin ninguna objeción. Así, lo que sin la aplicación del modelo geométrico era concebido simplemente como filosofía política, esto es, un tipo de reflexión sobre la mejor forma de gobierno, ahora se transforma en ciencia civil o ciencia política, y su rol sería el de estudiar la forma en que los fundamentos y estructura del Estado se deducen de la filosofía de la naturaleza.

²⁹¹ Cuestión por la cual el lenguaje tendrá que originarse, tal como hemos señalado, después del movimiento y no antes de él, como sugiere Descartes. En este sentido, Vallota sostiene que “no tenemos posibilidad de asignarle a la fantasía ninguna significación más allá del movimiento en el cuerpo en la que se origina, resultado a su vez del movimiento producido en nosotros por un estímulo exterior y un movimiento natural del cerebro. En consecuencia, como las apariciones son estrictamente individuales e incommunicables, la significación intersubjetiva de un símbolo, que ahora Hobbes designa con el nombre de *signo*, debe adquirirse mediante otra vía, que no es otra que la definición de cada uno de los nombres utilizados, estableciendo así aquello a lo que nos referimos con ellos”. Vallota, A. “La *res cogitans* cartesiana” en *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, N° 24-25, Caracas, 2004, p. 52. En consecuencia, “la significación de los *signos* mediante definiciones, que hace posible la ciencia y la comunicación, no es sino una significación derivada, no pudiendo Hobbes dar cuenta de la relación que pudiera tener con significación primaria, la de las marcas, que es estrictamente personal e incommunicable” *Ibíd.*, 53.

Resta ahora analizar la forma en la cual Hobbes concibe el método analítico-sintético o, si se quiere, resolutivo-compositivo. De acuerdo a lo expuesto por Hobbes en *De Cive* y en los *Elementos*, el objeto de la ciencia civil es sentar las bases de un tipo de racionalidad política que, prescindiendo de toda teleología, pueda trasladar las certezas de una filosofía de la naturaleza basada en el movimiento a una concepción del Estado fundamentada en un contrato. El reto que plantea Hobbes, si bien busca mantener la consistencia del razonamiento deductivo exigiendo homogeneidad al modo de funcionamiento de la ciencia en general (de la cual la ciencia política no sería sino una parte), no está exento de desafíos parciales que deben resolverse antes de poder justificar si es posible tal cosa como una ciencia civil. En este sentido, los llamados en *De Cive* para fundar una ciencia civil, no parecen sino retórica al faltar una argumentación que logre demostrar su viabilidad desde el inicio, por lo que, frente a un desafío de esta magnitud, no queda otra alternativa que evaluar la consistencia con la que aplica el método a lo largo de toda la obra.

Precisamente, a este respecto, en los *Elementos*, Hobbes efectúa la primera justificación para trascender los límites de la mera observación empírica y alcanzar las bases del juicio científico. Tal como pudimos apreciar, Hobbes procede a explicar la naturaleza del juicio universal a partir del rechazo al realismo medieval, formulando una tesis nominalista con la cual se justifica, desde la percepción sensible y, sobre todo, desde el consenso, la forma en la que se constituiría tanto la sintaxis como la semántica que fundamentaría la filosofía de la naturaleza y después la ciencia política.

Este asunto nos obligó a revisar las bases del nominalismo hobbesiano y a considerar la forma en la cual Hobbes rechaza la concepción realista de la tradición escolástica (construida a su vez desde la noción aristotélica de sustancia). Frente a este panorama en el que Hobbes básicamente intenta deducir un nominalismo empirista que pueda contraponerse a los distintos conceptos de filosofía aristotélicos (sobre todo los de los libros IV y VII de *Metafísica*), el pensador inglés elabora una concepción sobre la naturaleza de la formación de conceptos desde la que se justifica una semántica capaz de explicar el conocimiento dentro de los límites de la experiencia. Así, desde un nominalismo que supone la identidad entre las estructuras lingüísticas conformadas desde

acuerdos y las formas de la percepción sensible, Hobbes justifica el carácter universal de las proposiciones nacidas de la experiencia. Sin duda se trata de un paso polémico ya que, tal como vimos, Hobbes deduce la propiedad de universalidad de los juicios no de la percepción misma sino de la forma en la cual, desde la fantasía (en tanto sentido debilitado originado en la experiencia), se acuerdan términos generales que permiten referirnos a los rasgos de los fenómenos que perciben los sentidos.

Ahora bien, habiendo revisado cómo Hobbes justifica las causas y el conocimiento de los universales tal como lo hace en *De Corpore* y más adelante en *Leviatán*, pasamos a considerar los fundamentos de su ciencia política. Para ello, y de acuerdo a las exigencias metodológicas pautadas previamente por el autor, analizamos el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la ciencia civil. Sin duda, este es uno de los retos fundamentales por los que atraviesa la filosofía hobbesiana, ya que en él está en juego la posibilidad de deducir una ciencia política de una filosofía de la naturaleza sin que por ello deba acudirse a ninguna consideración metafísica previa ni a ninguna condición moral preexistente. En este sentido, para evitar que su concepción del Estado venga predeterminada por alguna clase de consideración axiológica, Hobbes pasa a mostrar que, a falta de un corpus jurídico que brinde sentido a la acción, toda moralidad previa al pacto ha de considerarse válida, esto es, practicable en la medida en que no existen límites jurídicos ni morales dentro de la guerra de todos contra todos. Es por ello que, de acuerdo a lo que las pasiones permiten sentir, Hobbes introduce la posibilidad de que desde dichas pasiones pueda tomarse la decisión de delegar en un tercero la responsabilidad de proteger a todos los individuos, so pena de transferirle el derecho a cuidar también de sus vidas. Si bien Hobbes supone que esta idea es la consecuencia necesaria del uso de la razón, nos presenta al Estado de Naturaleza como un constructo lógico capaz de sintetizar lo peor de un modo de vida que, por necesidad, debería ser superado. Frente a esta construcción lógico-conceptual, Hobbes emplea la noción de pasión utilizada al comienzo del *Leviatán* como punto de partida para oponer al gobierno del miedo la necesidad de un gobierno basado en el contrato. Esta posibilidad, tal como vimos, pasa por reconsiderar la función de las pasiones no como mera recepción, sino como causa de la acción. Por esta razón, las pasiones se entenderían como causa de un tipo de acción mediada por la razón en la que el cálculo y la prudencia permiten vislumbrar alternativas para apreciar, a priori, las

ventajas del pacto; de otra forma, sería imposible siquiera suponer la posibilidad de establecer un orden político diferente al que existe en el Estado de Naturaleza²⁹².

En el marco de lo que representa la lógica de conformación de un pacto político como el que Hobbes pretende describir, emerge la necesidad de que la ciencia política establezca los límites del poder encargado de velar por el cumplimiento del pacto. En este sentido, debido al proceso de transferencia de derechos, la soberanía inicial que todo individuo tendría para emplear los medios que crea conveniente en aras de protegerse, pasa ahora a formar parte de un ente que representaría los intereses de protección colectivos y, por tanto, estaría dotado de la fuerza necesaria para hacerlo tanto en el seno de la sociedad fundada por ese pacto como frente a otros Estados²⁹³. Por esta razón, la

²⁹² A este respecto, Pink introduce la discusión acerca de la forma en la cual el problema de la libertad en Hobbes aparece desde el mismo momento de plantearse la posibilidad de que el ciudadano tenga alternativas respecto a cómo escogería para sí la forma más conveniente de gobierno. Si bien esta elección se da en un marco, que al igual que Pink podemos llamar determinista, esto no significa que el sujeto no se vea en la obligación de actuar en relación a lo que crea es más beneficioso para él. En palabras de Pink, “It is tempting to think that Hobbes’s problem with freedom arises from his determinism and is mainly with what we might call multi-wayness. Freedom or control of what we do involves alternatives. To have control of whether one does A is to be capable of determining either that one does A or that one refrains. And it is very natural to view this control as a single power that could under given circumstances be employed in more than one way –hence multi-wayness– to produce either the outcome that I do A or the outcome that I refrain. That is the nature of control as a power: to leave it up to me which I do and to be employable in doing either. Hobbes’s case, on this reading of him, is simply that there cannot be such a thing as a multi-way power –a power that can, under a given set of circumstances, be used in more than one way, to produce one of a variety of outcomes. What rules out such a power is simply Hobbes’s determinism. In any given circumstances, it must always already be predetermined by prior causes how a power will operate, to produce this given effect rather than that. However, we should beware of this tempting assumption. Hobbes was indeed a determinist. But the issue of multi-wayness –the possibility of a causal power’s operating under given circumstances in more than one way, to produce more than one possible outcome– is not what was fundamental to Hobbes’s scepticism about the very reality of freedom, or indeed of self-determination in any form at all. Hobbes’s scepticism has more to do with something that can be detached from multi-wayness and that radically distinguishes freedom from ordinary causation. We may call this factor contingency of determination; and it has to do with how the possessor of a power, such as a cause, determines an outcome when it does. In Hobbes’s view, if an entity has the power to determine a specific outcome and the conditions required for the successful exercise of the power are all met, then the power must be exercised”. Pink, T. “Agents, objects, and their powers in Suarez and Hobbes” en *Philosophical Explorations*, 2018, vol. 21, N°. 1, p. 17-18.

²⁹³ En relación a la forma en la cual el soberano ejerce el poder frente a una exterioridad siempre amenazante, recomendamos el estudio de Astorga “El laberinto de la guerra: tres derivas hobbesianas”. En este estudio, el autor hace un balance de la posición hobbesiana en relación a los compromisos de protección adquiridos por el soberano desde la interpretación de Negri y Schmitt, de donde concluye que “El deseo insaciable de poder descrito por Hobbes, el principio del antagonismo elogiado por Kant, la tendencia aniquilatoria de la relación amigo-enemigo de Schmitt y la esencialidad de las relaciones biopolíticas consideradas por Negri, ponen de manifiesto que la guerra no es una estructura trascendente, ulterior y superable, sino que supone resortes antropológicos quizás irreductibles. No se trata de considerar al hombre “malo por naturaleza”, sino de comprender la forma como se articulan las fuerzas que dan lugar a las relaciones de poder y dominio”. Astorga, A. “El laberinto de la guerra: tres derivas hobbesianas”. *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia-Facultad de Humanidades y Educación, N° 59, 2008-2, p. 57. Traemos

ciencia política tendría la responsabilidad de deducir de la necesidad del pacto la forma en que la fuerza puede ejercerse por esa autoridad superior, cuya naturaleza ontológica, si bien es la misma que tendría cualquier ciudadano, debe revestirse de derechos distintos que le permitan hacerse de los medios que crea necesarios para garantizar la protección de quienes han posibilitado su surgimiento. En este punto, la ciencia política se comprende ya no como una ciencia sobre la manera en que el Estado se constituye a partir de lo que la ciencia de la naturaleza es capaz de determinar, sino como una ciencia del poder, lo cual a su vez muestra que esta ciencia civil es también una ciencia jurídica, una ciencia sobre la guerra y una ciencia sobre la forma de mantener la paz y los límites del Estado frente a la religión e, incluso, tal como Hobbes propone en el capítulo XXX de *Leviatán*, una ciencia encargada de determinar las funciones pedagógicas del Estado.

Si bien la lógica de una ciencia de este tipo es omniabarcante, Hobbes deja claro que los límites de ésta están allí donde el ciudadano necesita de un tercero que le permita protegerse mejor, esto es, allí donde el ciudadano no puede ejercer plenamente su libertad. En cambio, en el margen donde el ciudadano pueda ejercerla, es decir, en ese espacio donde el individuo no necesita de otro que legisle en función de ofrecer a la sociedad garantías para que los individuos vivan sin miedo, el rol del soberano, sin desaparecer por completo, pasa a un segundo plano²⁹⁴.

De esta forma, la ciencia política hobbesiana, tal como Strauss sostiene, se presenta tan exacta y precisa como la ciencia de las líneas y figuras²⁹⁵; pero advierte: “exactitude in political philosophy has a scope and significance quite different from that of mathematics; exact passionless mathematics is indifferent to passions; exact passionless political philosophy is in conflict with the passions”²⁹⁶, lo cual nos permite observar que, en el fondo, la exactitud que reclama la ciencia política en Hobbes solo es

este texto a colación con el propósito de destacar que la guerra es uno de los fenómenos colaterales a ser estudiados por la ciencia civil, en tanto que la función de protección por parte del soberano no puede prescindir de una especulación acerca de los mejores medios para llevar a cabo sus funciones.

²⁹⁴ En referencia a los impedimentos que el soberano impondría a sus súbditos, Astorga sostiene que “los impedimentos, según Hobbes, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quiera, pero, a su vez, no le impiden usar el poder que le quede”. Astorga, O. *La institución imaginaria del Leviatán*, op. cit., p. 280

²⁹⁵ Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, p. 137.

²⁹⁶ *Ibíd.*

posible si se alcanza una comprensión de las pasiones más allá de lo que ellas, sin mediación de la razón, pretenden alcanzar. Por ello, y tal como señalamos a propósito de la forma en la cual las pasiones, en particular el miedo, serían la causa del pacto, se requiere una relectura del concepto de pasión que presente a ésta no solo como pasividad, sino también como punto de partida para una concepción del poder, del derecho y del Estado basada en el mero cálculo. Esta relectura nos obligaría a pensar que aquello que Hobbes llama pasión en el capítulo XIII de *Leviatán* es un concepto dinámico, cuya comprensión como causa del pacto debe considerarse no desde su pura organicidad, sino como un tipo de saber que, partiendo del propio cuerpo, es capaz de apreciar las posibilidades efectivas de transformación de su propio presente, para lo cual resulta también necesaria la participación de la razón.

En este punto, y partiendo de los señalamientos de Strauss, podemos apreciar que el escepticismo inicial con el que se rechazó al aristotelismo²⁹⁷ ahora da pie a una filosofía de la naturaleza que se afianza en una forma de concebir a las pasiones desde la cual, partiendo del método resolutivo-compositivo, se pueda proceder a la conformación de una teoría racional del poder político que resulte en una concepción de la soberanía capaz de justificar el uso de la fuerza en función de los fines de protección que le son inherentes.

Así, para concluir, podemos decir que el auténtico *Leviatán*, esto es, la figura supra-humana revestida del poder necesario para brindarle a los hombres las condiciones necesarias de una vida política fundada en la razón, no solo es un artificio mecánico, sino, sobre todo, una estructura de poder que se despliega desde una racionalidad instrumental dirigida por una metodología resolutivo-compositiva sin la cual el artificio mismo carecería de la justificación necesaria para obtener la fuerza que le permita ejercer el poder. De ahí que, manteniendo el espíritu galileano, la ciencia política ha de ser la construcción a partir de la cual la lógica de ese poder se justifique y comprenda, y sin la que un tipo de poder como el que describe Hobbes carecería de todo sentido.

²⁹⁷ Véase: Hanson, D. "Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory" en *Political Theory*, vol. 21, No. 4 (Nov., 1993), p. 645.

CAPÍTULO III:

PASIÓN, CUERPO Y EXPERIENCIA: PENSANDO LO POLÍTICO EN SPINOZA

En los capítulos anteriores, hemos analizado cómo Maquiavelo y Hobbes conciben lo político. En el caso del primero, pudimos concluir que, a pesar de no estar en condiciones de desarrollar una ciencia política, su forma de oponerse al aristotelismo escolástico y de hacer del pensamiento político una reflexión autónoma, le permite sentar las bases de una filosofía que, a la postre, desbroza el camino para la ciencia política. Por su parte Hobbes, quien continúa la crítica a la escolástica que iniciara Maquiavelo, desarrolla una ciencia civil –o, si se quiere, política– fundamentando una explicación acerca del Estado desde una descripción materialista de la naturaleza. Ambos pensadores desplazan toda explicación finalista que busque dar sentido a la acción moral, así como a todo intento de explicar lo político desde una fundamentación teleológica²⁹⁸.

²⁹⁸ Este asunto nos conduce al problema que destaca Galindo, de acuerdo con el cual, aun en la modernidad, estaríamos frente a la dificultad de separar teología y política ya que, a pesar de prescindir de explicaciones de naturaleza teleológica, la suposición de un orden dentro de la explicación acerca de la naturaleza de lo político presupone que toda teorización sobre la soberanía y el Estado es también una reflexión sobre la inevitabilidad del conflicto. En palabras de Galindo “Así, la teología política no se refiere y se define sólo a partir de la coacción moderna al orden, sino también al elemento conflictual contenido en la propia teología trinitaria (“cristología política”, en palabras de Schmitt). Elemento que reenvía a un origen teológico del conflicto y que es índice del co-pertenecerse de la unidad y la diferencia que reclama decidir. No sorprende entonces que Schmitt recuerde la responsabilidad de la teología para hacer el negocio de la revolución tanto como el de la contrarrevolución, habida cuenta de que la Iglesia no es de este mundo pero está en él, y ello implica visibilidad y publicidad. La Modernidad se inicia con un conflicto entre concepciones de la trascendencia y debe construir un orden desde la consciencia de la ausencia de fundamentos trascendentes revelada en dicho conflicto. Y este reto sigue en pie. Sólo la consciencia del

Considerando lo anterior, y tal como señalamos en la introducción de esta investigación, exploraremos los fundamentos de la concepción en torno a lo político dentro de la filosofía de Spinoza, a fin de determinar si el pensamiento del filósofo holandés está en condiciones de ofrecer una ciencia política, o si, por el contrario, su pensamiento sobre lo político ha de comprenderse desde categorías más generales.

Por ello, en primer lugar, reflexionaremos sobre la forma en la cual Spinoza, partiendo del cartesianismo, acaba oponiéndose a él estableciendo una explicación acerca de la sustancia desde la que superará las contradicciones inherentes a la concepción dualista que propone Descartes. En este punto, Spinoza explicará cómo pensamiento y corporeidad se relacionan, para luego sentar las bases de una explicación sobre lo político basada en la razón y en la sensibilidad.

En segundo lugar, y en el marco de dos apartados titulados *El campo semántico de la experiencia en Spinoza* (I) y (II) respectivamente, reflexionaremos primeramente sobre la forma en la cual el cuerpo, la percepción –en tanto que sensible e intelectual– y los afectos juegan un papel fundamental dentro de la concepción política del filósofo holandés. Seguidamente, en el segundo apartado, revisaremos la forma en la cual desde una concepción en torno a los apetitos y a la imaginación –esbozada en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y culminada en la *Ética*– Spinoza desarrolla su crítica en contra de la fundamentación teológica de la política partiendo de su rechazo a la superstición.

En tercer lugar, estudiaremos cómo el pensamiento del filósofo holandés se hace eco del contractualismo hobbesiano²⁹⁹, reconociendo en la concepción del filósofo inglés

propio origen, ignorado en la época técnica, permite a la razón política estar preparada ante las coacciones y aporías que se desprenden de tal vacío de trascendencia”. Galindo, A. “Los fundamentos teológicos de la política moderna” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N°12, diciembre 2004, p. 53.

²⁹⁹ A este respecto véase: Fernández, L. “Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes” *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol. 38, N° 80, 1989, p. 99 y ss. En este texto, el autor da cuenta de los orígenes bíblicos de la discusión en torno a la noción de contrato. Dicha discusión permite perfilar las diferencias entre Spinoza y Hobbes en torno a la naturaleza de la soberanía así como en torno a la preferencia que cada uno de los autores tendrá en relación a distintas formas de gobierno. Del mismo modo, véase: García J. “La Teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes”,

el punto de partida de la reflexión sobre el Estado basada en la razón. A este respecto, analizaremos la manera en la que, a pesar de tener un punto de partida similar, esto es, la idea de Estado de Naturaleza, Spinoza se distancia del pensamiento hobbesiano en lo que respecta al concepto de soberanía y busca establecer los cimientos de su concepción política más allá de la influencia de los entes de imaginación.

En cuarto lugar, revisaremos cómo el pensamiento político de Spinoza, al estar relacionado con su *Ética*, nos obligará a concebir lo político como parte de una especulación mayor sobre la naturaleza de la propia razón de la cual no podrá desprenderse. En este sentido, lo que se entendería por pensamiento político, al tener una autonomía relativa, se concebirá dentro del pensamiento de Spinoza como reflexión inmanente³⁰⁰ y a su vez condicionada por un tipo particular de concepto de sustancia. Esta revisión nos permitirá explicar la naturaleza de la soberanía dentro del pensamiento político del pensador holandés así como los problemas que se derivan de dicha noción en un Estado conformado a partir de los afectos.

Por último, haremos una revisión de conjunto de los problemas abordados en las secciones anteriores a fin de considerar los alcances y limitaciones desde los cuales Spinoza concibe la reflexión política y sus implicaciones afectivas dentro de la temprana modernidad. Esto nos permitirá mostrar que, si bien el pensador holandés es capaz de pensar la política como un todo, su reflexión sobre esta dimensión de lo humano carecerá de la independencia necesaria para entenderse de forma autónoma como sí puede comprenderse en la obra de pensadores como Hobbes; sin embargo, esto no significa que

Revista de Estudios Políticos, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, N° 28, julio-agosto, 1982, p. 126 y ss. En este trabajo el autor destaca que ya desde su *Ética*, Spinoza sienta las bases de su pensamiento político a partir de una concepción del contrato que se deduciría de su concepción de sustancia.

³⁰⁰ Sobre este punto, preferimos evitar la discusión que Glauser introduce a propósito de la distinción entre inmanencia y trascendencia. Si bien Glauser apunta a la tesis de acuerdo con la cual se podría hablar de trascendencia desde el ámbito de la falsedad y de inmanencia desde el ámbito del pensamiento guiado por la razón, preferiríamos decantarnos por comprender la supuesta trascendencia como consecuencia de una equivocada comprensión de la idea de sustancia, en particular de una concepción errónea de la idea de infinito derivada de la mera imaginación. Glauser sostendrá que, en efecto, en tanto que los modos no pueden comprender el infinito, la visión que desde éstos se tenga de la sustancia habría de estar atada al tiempo y al espacio. Creemos que, a este respecto, Glauser está intentando sentar las bases de una explicación meramente fenoménica de la sustancia, lo cual no es precisamente lo que creemos que Spinoza considere más importante. Para una lectura más detallada de este asunto véase: Glauser, R. "Spinoza: substance, attribute and mode" en Le Potevin, R., Simmons, P., McGonigal, A., Cameron, R., (eds.), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, Nueva York, 2009, p. 92.

Spinoza no pueda brindar una concepción general de la política como fenómeno desde el que se pueda criticar tanto el modelo de razonamiento cartesiano como la forma en que la imaginación determina el espacio de pensamiento sobre el Estado y la soberanía tal como sucede en la filosofía hobbesiana.

I.- Spinoza frente al cartesianismo: pensando lo político desde la inmanencia.

Si bien la comparación entre los conceptos de sustancia en Descartes y Spinoza pone de relieve la marcada diferencia entre ambos filósofos, quisiéramos comenzar este apartado refiriéndonos a la forma en que el concepto de sustancia en estos pensadores se muestra como el resultado de una concepción de la razón desde la cual se pretende describir *el pensar* desde una metodología que solo pueda alcanzar conclusiones necesarias. En este sentido, tal como señala Harry Wolfson en su clásico libro de 1934 *The Philosophy of Spinoza*, el método cartesiano se expresa en dos registros claramente diferenciables: por una parte, un modo de exposición que podría denominarse *método de demostración geométrica* y, por otro, una *forma de exposición geométrica*³⁰¹. Aunque ambas modalidades son solo formas de expresión de una única metodología, sus diferencias radican en que el método de demostración geométrica expresaría el orden de razón, el cual viene determinado por la intuición y la deducción sin necesidad de apelar al modo euclidiano de exposición geométrica. En cambio, la forma de exposición geométrica expresaría el orden de razón siguiendo el modo euclidiano de exposición, el cual exige, como punto de partida, el establecimiento de definiciones desde las que se deriven proposiciones necesarias para comprender el proceso de concatenación, que a su vez explica cómo una proposición se comprende en relación con otra. Dichas definiciones serían indubitables y no requerirán de otros principios para comprenderse; en cambio, las proposiciones necesitarían de estas definiciones para poder explicar los atributos y modos de aquello que pretenden describir.

Wolfson atiende a este problema (que parece superficial al compararse con la manera en que Gueroult describe el orden de razón) para resaltar cómo Spinoza,

³⁰¹ Wolfson, H. *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Harvard, 1934, p. 45.

ateniéndose a la forma de exposición geométrica planteada en su *Ética*, arriba a conclusiones notablemente diferentes que hacen lucir contradictoria la filosofía cartesiana. Así, Wolfson defiende que la consistencia que alcanza la *Ética* de Spinoza se debería no solo a una metodología la cual, al igual que la cartesiana, se fundamenta en la percepción clara y distinta, sino también a un tipo de exposición que, desde el inicio, obliga al lenguaje natural a seguir la sintaxis del modo euclidiano de exposición geométrica. Esto se traduce en un modo de razonamiento que, de entrada, impediría que cualquier aseveración no demostrada forme parte del razonamiento. Como resulta evidente, esta determinación sintáctica imposibilitaría, de antemano, que de la mera determinación del pensamiento como atributo pueda concluirse que *al pensar* le corresponda la caracterización de una sustancia cuya existencia no necesitaría de otro atributo para ser conocida. De acuerdo a la reflexión sobre la sintaxis que Spinoza desarrolla en la *Ética*, errores de esta naturaleza impiden que el lenguaje natural establezca juicios en torno a la sustancia, sus atributos y sus modos no deducidos de antemano por las definiciones que le servirían como punto de partida, lo cual, tal como acabamos de señalar, impediría que el *yo* fuese concebido como una entidad. Más aún, el punto que Wolfson expone sobre la distinción ya mencionada mostraría que Spinoza estaría llevando, hasta sus últimas consecuencias, no solo el modelo de razonamiento cartesiano, sino también el intento hobbesiano de hacer que toda filosofía de la naturaleza y, por ende, la ciencia civil, dependan de un razonamiento de inspiración galileana.

En este sentido, el *more geométrico* no sería otra cosa sino la determinación del lenguaje natural a la forma de deducción geométrica, para la cual no habría proposición verdadera que no dependa de definiciones comprendidas como indubitables. Así, Descartes y Spinoza coinciden en que la geometría no sería el punto de partida del razonamiento en tanto que es parte de la matemática; por el contrario, se trataría de adoptar el modelo geométrico al ser el tipo de razonamiento que mejor expresará el establecimiento de relaciones entre aquello que se es capaz de percibir adecuadamente. Esto significa que, inicialmente, y en lo que respecta al *método de demostración geométrica*, Descartes y Spinoza coincidirían tal como se aprecia en varios pasajes del *Tratado de la reforma del entendimiento*; sin embargo, a diferencia de Descartes, para Spinoza el empleo de la *forma de exposición geométrica* no sería tan solo accesoria o

meramente retórica sino, por el contrario, estrictamente necesaria, ya que desde ella el lenguaje natural alcanzaría la rigidez necesaria para mostrar la lógica que determinaría el conocimiento de la sustancia, sus atributos y sus modos. En este sentido, la *forma de exposición geométrica*, aunada a la *forma de deducción geométrica*, será la garantía para que el razonamiento realice una descripción ordenada y exhaustiva en torno a la sustancia. Si bien en el ámbito estrictamente ontológico las consecuencias de la no aplicación de esta metodología generarían concepciones contradictorias respecto a la sustancia (como la de Descartes), en el ámbito práctico, las consecuencias se traducirían en una concepción contradictoria sobre la libertad.

Bajo la tesis de que tanto la *forma de exposición geométrica* como el *método de demostración geométrica* habrían de estar unidos, Spinoza no se vería en la necesidad de establecer consideraciones lingüísticas convencionalistas que intenten salvaguardar lo que el método trata de ordenar. En otras palabras, a diferencia de Descartes, quien en las *Regulae* se ve obligado a advertir que el significado de los términos que empleará se reducen a lo que éstos muestran en latín (como si eso representara alguna garantía de estabilidad semántica³⁰²), Spinoza prefiere, de antemano, obligar al lenguaje natural a comportarse con la misma rigidez que al momento de efectuar demostraciones geométricas. En este punto, y tal como sostiene Wolfson,

from this analysis of Descartes' own conception of the geometrical or mathematical method, it is quite clear that he means by it only the method of demonstration itself and not at all the literary form in which Euclid happens to couch the demonstration. Whichever kind of demonstration of the geometrical method is used, the synthetic or analytic, there is no indication in anything Descartes says that it has to be written in the form which Euclid employs in his *Elements*.³⁰³

³⁰² “Además a fin de que algunos no se extrañen del nuevo uso de la palabra intuición, y de otras cuyo significado vulgar me verá obligado a cambiar en lo sucesivo de igual manera, advierto aquí, de un modo general, que no pienso en absoluto en el modo con que esos vocablos han sido empleados en las escuelas en estos últimos tiempos, pues sería muy difícil dar los mismos nombres y pensar cosas radicalmente distintas; sino que solo tengo en cuenta lo que significa cada palabra en latín y así, cuantas veces faltan las palabras apropiadas, transfiero a mi sentido aquellas que me parecen las mas aptas”. *Regulae* III, 76. AT X, 369.

³⁰³ Wolfson, H. *The Philosophy of Spinoza, op., cit.*, p. 48.

Según la tesis de Wolfson, el pensamiento cartesiano no ve en la determinación expositiva un requisito indispensable para expresar el orden de razón, lo cual muestra que, en efecto, Descartes estaría confiando en los poderes introspectivos para garantizar que lo previamente intuido y deducido no necesite de operaciones alternativas que corroboren lo que se haya podido establecer desde la percepción intelectual. Por el contrario, las únicas operaciones adicionales que Descartes admite serían la inducción³⁰⁴ y la enumeración³⁰⁵, las cuales, lejos de corregir lo previamente intuido o deducido, estarían destinadas a mostrar la capacidad que tendría la mente para volver sobre el conjunto de todo lo pensado sin necesidad de realizar las deducciones que permitieron establecer relaciones entre una intuición y otra. Para Spinoza, el *more geométrico* no permitirá la introducción de operaciones alternativas, como la inducción o la enumeración cartesiana, que complementen lo demostrado por la razón.

De esta forma, y a diferencia de Descartes y Hobbes, Spinoza intentaría resolver dos problemas inherentes a los intentos de reducción del razonamiento científico al método geométrico que se encuentran presentes en la filosofía de estos dos pensadores: por un lado, en el caso de Descartes, la confianza en la deducción y la intuición, que le exime de poner en duda la estructura desde la cual el lenguaje se expresa, esto es, la estructura proposicional desde la que el orden de razón se muestra más allá de la propia introspección. Este problema muestra no solo el carácter secundario que tiene para Descartes la preocupación por el lenguaje sino, sobre todo, que éste no influiría de ninguna manera en cómo el entendimiento percibe y ordena lo percibido. No en vano es tan solo en ese breve apartado titulado *Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica* –incluido en *Respuestas a las Segundas Objeciones*– en donde Descartes da cuenta de la forma en la cual, desde la mera percepción intelectual, se puede explicar la existencia de Dios siguiendo el orden geométrico; sin embargo, debemos considerar que, a la luz del intento spinoziano de unir *forma de exposición geométrica y método de demostración geométrica*, se resalta el ya comentado carácter secundario de la

³⁰⁴ AT X, 338. CSM 25.

³⁰⁵ *Ibíd.*

preocupación por el lenguaje en el pensamiento cartesiano, por lo que en ese mismo apartado Descartes afirma, a propósito de lo que concibe por idea, que “cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan”³⁰⁶. Sin duda, esto demuestra que el pensador francés considera como correlato fidedigno e indubitable de aquello que percibe clara y distintamente no al lenguaje que expresa la idea, sino a la idea misma en tanto que objeto mental. De esta forma, la filosofía cartesiana coloca dentro del ámbito estrictamente privado la posibilidad de reconocer significados, es decir, de identificar aquello que las ideas mostrarían al entendimiento. Esta condición coloca en un estadio intermedio al lenguaje en el pensamiento de Descartes (entre inmanencia y trascendencia), ya que, por un lado, el lenguaje debe ser capaz de recoger aquello que la mente percibe y, por otro, ser capaz de expresarlo cabalmente. A propósito de esto último, resulta evocador leer sobre esta doble capacidad revisitando al Wittgenstein de las *Investigaciones*, quien señala la clara imposibilidad de dilucidar el significado de una proposición sin atender a su uso, esto es, a las reglas que explícitamente lo condicionan más allá de la mera subjetividad³⁰⁷. Respecto esto en particular, Kripke afirma (a propósito de la interpretación que hace Quine sobre Wittgenstein) que, en efecto, no podría existir tal cosa como significados o ideas ‘interiores’ capaces de trasladar al lenguaje eso que las ideas encerrarían más allá de la experiencia lingüística³⁰⁸. Así, de acuerdo a lo que Wolfson ha señalado en referencia a la distinción entre *forma de exposición geométrica* y *método de demostración geométrica* tendríamos que, en tanto que seguidor del *método de demostración geométrico* de manera radical y de la *forma de exposición geométrica* solo de manera ocasional, Descartes se inclinaría a separar todo proceso de intelección de cualquier experiencia lingüística que incluya a la forma de exposición geométrica³⁰⁹. Más aun, el propio Descartes señala en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* que

³⁰⁶ AT VII, 160.

³⁰⁷ Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Madrid, 1988, p. 203, §202.

³⁰⁸ Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, p. 56.

³⁰⁹ La radicalidad con la que Wittgenstein concibe posturas como la de Descartes (las cuales encierran toda semántica dentro del ámbito privado) se evidencia en el §403 de las *Investigaciones* cuando sostiene: “si yo reservara la palabra “dolor” exclusivamente para lo que hasta ahora he llamado “mi dolor” y para lo que los demás han llamado “el dolor de L. W.”, no se haría ninguna injusticia a los demás, siempre y cuando se proveyera una notación por la que se pudiera sustituir de alguna forma la eliminación de la palabra “dolor” en otras conexiones. En tal caso, los demás seguirían siendo compadecidos, tratados por el médico, etc. Naturalmente, *tampoco* sería una objeción a esta forma de expresión decir: “Pero los demás tienen de hecho lo mismo que tú tienes”. ¿Pero qué ganaría yo con esta nueva forma de representación? Nada. ¡Pero

Las nociones primeras que se suponen a fin de demostrar las proposiciones geométricas, como guardan relación con los sentidos, son admitidas fácilmente por todos; y por eso la única dificultad reside en sacar bien las consecuencias, lo que cualquiera puede hacer, hasta los menos perspicaces, sólo con recordar lo anterior; y se les fuerza fácilmente a recordarlo, distinguiendo tantas proposiciones diversas cuantas cosas sean dignas de nota en la dificultad propuesta, para que se fijen en cada una por separado, y poder así citárselas luego, a fin de llamar su atención sobre aquéllas en que deben reparar. Pero, al contrario, tocante a las cuestiones que conciernen a la metafísica, la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones. Pues aunque por naturaleza no sean menos claras, e incluso lo sean más, que las consideradas por los geómetras, sin embargo, como parecen contradecir muchos prejuicios que hemos tomado de los sentidos, y a los que estamos acostumbrados desde la infancia, sólo son comprendidas de quienes, con el mayor cuidado, se esfuerzan en apartar su espíritu tanto como les es posible del comercio de los sentidos. Por ello, si se las propone sin más, sería fácil que las negasen quienes son inclinados a la contradicción.

Esta ha sido la causa de que yo haya escrito meditaciones, más bien que disputas y cuestiones —como los filósofos— o teoremas y problemas —como los geómetras— para dar así testimonio de que no he escrito sino para quienes deseen tomarse el trabajo de meditar seriamente conmigo y considerar las cosas con atención. Pues, por el solo hecho de que alguien

el solipsista tampoco *quiere* obtener ninguna ventaja práctica al defender su concepción!”. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., §403, p. 295 (las cursivas pertenecen al original). Sobre este problema, García-Carpintero acota que la única alternativa para explicar cómo el solipsista podría usar el lenguaje para referirse (tal como señalábamos que también hace Descartes) a sus estados mentales sin que este uso los modifique, sería incluyendo de antemano una norma sintáctica que obligue a la introducción de símbolos que reconozcan, de manera explícita, cuándo se trataría de expresiones con un significado en apariencia absolutamente privado y, por ningún medio, reconocible desde forma proposicional alguna. García-Carpintero, M. *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona, p. 67. En ese mismo trabajo, y haciéndose eco de la idea a la que acabamos de referirnos, García-Carpintero señala a propósito de la distinción entre el ámbito privado y ámbito público que, tal como Wittgenstein señala, “las palabras no pueden significar entidades presentes a mi mente, que yo puedo observar a través de la introspección, y de cuya presencia nadie más que yo puedo saber”. García-Carpintero, M. *Las palabras, las ideas y las cosas*, op. cit., p. 418.

se prepare con armas y bagajes para impugnar la verdad, se vuelve menos apto para comprenderla, pues evita la consideración de las razones que la sostienen, para aplicarse sólo a la búsqueda de aquellas que la destruyen.³¹⁰

Ahora bien, en la cita anterior, Descartes afirma que la decisión de abandonar el modo de exposición de los géometras se debe al hecho de que, en efecto, dicho modo requeriría de la imaginación y los sentidos y, por tanto, sería contrario a lo que mostraría la percepción clara y distinta. Sin embargo, si en vez de referirse a figuras y formas, el modo de exposición geométrico se refiere a la sustancia, la argumentación cartesiana se vendría abajo, ya que, de antemano, estaría empleando una definición que no requeriría de ninguna mediación sensorial para ser concebida. En este sentido, Spinoza estaría actuando contra el cartesianismo empleando sus propias herramientas, ya que la noción de sustancia que prepondera en la tercera definición de la primera parte de la *Ética*³¹¹ se emparenta con la concepción cartesiana según la cual solo conocemos la sustancia desde la idea que tendríamos de ella³¹². Por esta razón, al sustraer todo contenido proveniente de la experiencia sensible de las definiciones desde las cuales parte su *Ética*, Spinoza logra fusionar la forma de exposición geométrica con el método de demostración geométrica, garantizando así que la especulación sobre la sustancia dependa, en todo momento, de la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento y del modo particular en el que esa reflexión sea expresada. En este sentido, el *more geométrico*, al contrario que en el pensamiento de Descartes, es fundamental para Spinoza, pues constituye el mecanismo que le permite razonar en torno a la sustancia, sus modos y atributos, asunto que influirá, a la postre, en su comprensión de lo político³¹³.

³¹⁰ AT VII, 156-157.

³¹¹ *Ética* I, Def. 3. “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.” p. 39.

³¹² AT VII, 114. Del mismo modo, en el párrafo 54 de la primera parte los *Principios* (AT IX, 25-26) el pensador francés concibe la sustancia como aquello que no necesita de otra cosa para existir. Sin embargo, dicha definición solo puede concebirse como producto de una reflexión –previamente condicionada por el método– que mostraría que solo podemos conocer la sustancia desde sus atributos. Esto sucedería tanto con el yo como con la materia y con Dios. Ninguna de estas entidades podrían comprenderse sino mediante las ideas que tendríamos de ellas, las cuales no necesitarían mediación sensorial alguna para que el entendimiento las perciba.

³¹³ A este respecto véase: Smith, S. *Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics*, Yale University Press, New Heaven, 2003, pp. 10 y ss. En su análisis Smith hace referencia a la postura de Hampshire de acuerdo con la cual Spinoza estaría buscando, mediante el uso del *more geométrico*, alcanzar un grado de objetividad que permita la comprensión de los fundamentos de su ética sin necesidad de apelar a la imaginación (Ibíd., 9).

No obstante, y pese a que el término razón pueda verse, en primera instancia, a través de la concepción cartesiana, para Spinoza razón implicará no solo la facultad encargada de describir cómo podemos conocer con verdad sino, sobre todo, cómo actuaríamos siguiendo lo que percibimos clara y distintamente. Según vimos en el Capítulo anterior, esta posibilidad no se encuentra presente dentro de la filosofía de Descartes y, por ello, éste se ve obligado a emplear la distinción entre certezas claras y distintas y certezas morales. Ahora bien, la identificación entre la forma de exposición geométrica y el método de demostración geométrica permitirá a Spinoza desvanecer el problema de los tipos de sustancias (creadas e increadas) dado que el *more geométrico* concebirá la noción de sustancia creada como contradictoria³¹⁴. En este sentido, el *more geométrico* emergerá como resultado de la crítica al cartesianismo desde la que se pretende separar el modo de exposición geométrico del método de demostración geométrico, asunto que, a la postre, hará incurrir a Descartes en contradicciones que le imposibilitarán, por ejemplo, explicar la relación entre mente y cuerpo.

Desde este punto de vista, el pensamiento de Spinoza no tendrá el problema de explicar la relación mente-cuerpo ya que, al existir una sola sustancia, extensión y pensamiento serán tan solo atributos de dicha entidad. Esto permitirá a Spinoza transitar de una especulación sobre la naturaleza de la sustancia a una explicación acerca de las pasiones sin tener que pasar por el penoso y contradictorio tránsito al que Descartes se ve obligado en su intento por explicar en el *Tratado de las pasiones*³¹⁵ y en la correspondencia a Elizabeth³¹⁶ cómo cuerpo y alma estarían unidos. Por ello, en Spinoza, la política se comprenderá en íntima relación con la concepción que sobre las pasiones desarrolla el pensador holandés en su *Ética*, en donde, a diferencia de Descartes, razón y

³¹⁴ No solo contradictoria lógicamente, sino capaz de introducir problemas en el ámbito de la física que el propio Descartes no puede responder, como la forma en que el ocasionalismo traspasaría el ámbito de la *res extensa* y se introduciría en el ámbito del interaccionismo mente-cuerpo pues, por sí misma, en tanto que creada, la sustancia pensante no podría agregar movimiento a la materia. Para un análisis más detallado, véase: Garber, D. *Descartes Embodied, op. cit.*, pp. 212-213, así como también Voss, S. "Simplicity and the Seat of the Soul" en *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1983, 133 y ss. Para Voss, el problema de reclamar la participación de Dios en Descartes se traduciría, en el fondo, en una forma de reclamar espacio para la reflexión teológica dentro de la física, algo que, si bien parece excluirse del orden de razón, podría incluirse a propósito de la búsqueda de una causa que explique el movimiento tanto de los cuerpos en general como del cuerpo humano en particular.

³¹⁵ AT XI, 351 y ss.

³¹⁶ AT III, 665 y ss.

pasión no se comprenden como conceptos en pugna sino, por el contrario, como conceptos potencialmente solidarios desde los que puede apreciarse cómo los afectos buscarían expresar aquello que a partir del entendimiento se percibe como verdadero.

Pese a que hasta ahora nos hemos centrado en resaltar las diferencias entre el pensamiento de Descartes y el de Spinoza, resulta fundamental destacar que ambos filósofos coinciden en que sus respectivos conceptos de sustancia divina se encuentran en pugna con la noción de Dios heredada de la tradición escolástica. En el caso de Descartes, Dios podría comprenderse como sustancia infinita realmente existente sin necesidad de que, para demostrarlo, se deba recurrir a la experiencia, lo cual se opone completamente a las exigencias del aristotelismo escolástico. Así, en palabras de Alexander Douglas

one thing that made Descartes' metaphysics particularly problematic for traditional theology was that Descartes had made at least one major break with traditional Scholastic metaphysics in his concept of God. Whereas tradition held that God was 'self-caused' only in a negative sense that really amounted to his having no cause, Descartes held that God was the cause of himself in a positive sense. An effect of this change was to allow for God's existence to be proven a priori rather than a posteriori. These terms did not quite mean in the Early Modern period what they mean today. An a priori proof was one that reasoned from cause to effect, while an a posteriori proof was one that reasoned from effect to cause. In the case of proofs of God's existence, an a priori proof would prove his existence from his cause, whereas an a posteriori proof would prove it from his effects.³¹⁷

Tal como reconoce Douglas, el pensamiento cartesiano logra dar cuenta de Dios a partir de una demostración apriorística la cual, si bien es discutible, sí logra aclarar que dentro de los objetivos de una concepción de la filosofía inspirada en la rigurosidad de las ciencias físico-naturales, no tiene sentido dar cuenta de Dios más allá de lo que los contenidos mentales puedan mostrar. Esto significa que la demostración de la existencia

³¹⁷ Douglas, A. "Was Spinoza a Naturalist", *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 96, N° 1, 2015, p. 87.

de Dios en Descartes jugará un papel estrictamente epistemológico, mostrando que la teología no tiene cabida en el marco de una concepción filosófica como la suya. Más aún, si revisamos el lugar que ocupa la demostración de la existencia de Dios dentro del orden de razón, veremos que ésta se encarga de establecer un mero enlace entre las certezas asociadas a la descripción de la sustancia pensante, sus posibilidades epistémicas y el ámbito de la *res extensa*. En tal sentido, y tal como se expone al comienzo de la segunda parte de los *Principios*³¹⁸, el fin que se persigue es el establecimiento de una garantía de orden epistemológico que permita que el valor de verdad de los juicios provenientes del mero entendimiento pueda trasladarse a los juicios sobre las particularidades de la *res extensa*.

De acuerdo a lo anterior, el rol de Dios en la filosofía cartesiana sería el de servir de garantía a un concepto de verdad de orden trascendente a partir del cual se pueda desarrollar una física de orden mecanicista. En este aspecto, Descartes estaría rompiendo con la tradición escolástica en tanto que, dentro del pensamiento filosófico del francés, Dios, al no ser primero en el orden de razón, se encargaría de servir al yo en su intento por elaborar el proyecto de matematización de la naturaleza y, por tanto, no tendría la capacidad de ser considerado, desde ninguna perspectiva, como causa final; debido a ello (tal como señala Descartes en la segunda parte de los *Principios* a propósito del movimiento)³¹⁹, a lo sumo, y luego de comprender el rol que su existencia desempeñaría en el plano gnoseológico, el espacio de Dios se confinaría meramente al ámbito de la causalidad eficiente.

De esta forma, el pensamiento cartesiano profundiza la ruptura de la modernidad con la tradición escolástica al intentar una fundamentación gnoseológica del proyecto de matematización de la naturaleza (ya iniciado por Galileo) que subordina a la percepción clara y distinta toda forma posible de conocimiento. En tal sentido, Descartes supondrá que la filosofía solo puede servir de fundamento a las ciencias físico-naturales si es capaz de ofrecer fundamentación a un concepto de verdad no dependiente de la inducción, cuestión por la cual, según el comentario de Douglas, el pensamiento cartesiano se ve

³¹⁸ AT IX, 63-64, §1.

³¹⁹ AT IX, 83, § 36.

obligado a demostrar la existencia de Dios sin apelar al conocimiento proveniente de los sentidos. Si bien Douglas emplea el término *a priori* para referirse a cómo Descartes demuestra la existencia de Dios sin apelar al conocimiento adquirido mediante la sensibilidad, el autor advierte que esto se realiza en un sentido ajeno al significado que contemporáneamente solemos asignarle al término (el cual, sin duda, nos resulta familiarmente kantiano), remitiéndonos al esfuerzo cartesiano por subordinar la reflexión filosófica a un tipo de subjetividad que no necesitaría de la mediación corporal para acceder a la verdad.

Por su parte, y al igual que Descartes, Spinoza también supone, como punto de partida, la capacidad que tendría el pensamiento para percibir clara y distintamente, lo cual permitiría sustentar su propuesta desde una noción de sustancia que emerge de la razón y no de la experiencia. En este sentido, Spinoza tampoco parte de la inducción para explicar la naturaleza de la sustancia sino que, al igual que Descartes, parte de aquello que considera indubitable frente al pensamiento, por lo que el *more geométrico*, tal como señalamos anteriormente, se presenta como la única herramienta posible para realizar esta tarea de forma cabal sin caer en las contradicciones a las que conduce la noción cartesiana de sustancia por no mantener el rigor que el modo de exposición geométrico agregaría al método de demostración geométrica.

Por ello, para Spinoza, al no haber trascendencia (en tanto que solo existiría una sustancia), el cuerpo será quien exprese aquello que es comprendido por el pensamiento. Esto pone en evidencia que la conjunción ‘mente y cuerpo’ o la disyunción ‘mente o cuerpo’ carecen de sentido dentro de la filosofía spinoziana en tanto que ambos, pensamiento y extensión, serían atributos de una única sustancia.

Aunque podríamos volver a la segunda parte de la *Ética* para terminar de darle sentido a la refutación que hace Spinoza del dualismo cartesiano, nos conformaremos por ahora con mantenernos dentro de los límites del concepto spinoziano de sustancia y de su explicación sobre los límites y contradicciones de la concepción cartesiana tanto del *yo* como de la *materia*. Ambas para Descartes (*yo* y *materia*), en tanto sustancias, se

concebirían como tales de acuerdo a la distinción entre sustancia creada e increada³²⁰. Dicha distinción, a su vez, estaría anclada en los límites de una concepción heredada de la escolástica para la cual esta clase de separación entre entidades resultaría fundamental, tanto desde el punto de vista ontológico como desde el punto de vista moral. Así, partiendo de la crítica a la concepción cartesiana de sustancia, Spinoza logra ofrecer una fundamentación ontológica de lo que en el Capítulo Primero, a propósito de Maquiavelo, denominamos *realismo político*, esto es, una concepción sobre lo político que no requiere apelar a ninguna clase de fuerza trascendente para explicar tanto el poder como la estructura política que lo soportaría. En este sentido Spinoza, siguiendo de manera implícita lo que sostiene Plotino en la Sexta Enéada respecto a cómo el ser increado se comprende desde su multiplicidad³²¹, parece defender una comprensión de lo político como un tipo de fenómeno de naturaleza no independiente de la física ni de las pasiones.

En este contexto, la explicación sobre la naturaleza de lo político es sucedánea de una ontología de naturaleza monista, que en respuesta al cartesianismo, supone la existencia de una sola entidad de la que la extensión y pensamiento serían tan solo atributos. Por esta razón, las posibles vinculaciones que puedan emerger entre el pensamiento político de Spinoza y el de Maquiavelo³²² nacen del hecho de que, dentro de la filosofía del pensador holandés, el cuerpo en general y las pasiones en particular no se entienden en conflicto con la razón; por el contrario, expresan su naturaleza desde una dimensión práctica la cual no puede entenderse en pugna con las percepciones claras y distintas. Asimismo, dentro del pensamiento spinoziano, la ausencia de fundamentación teleológica permitirá que la racionalidad política no necesite apelar a una entidad trascendente que la justifique, ya que, tal como Spinoza establece en las definiciones de la primera parte de su *Ética*, al margen de la sustancia (de la cual pensamiento y extensión serán atributos) nada podrá pensarse clara y distintamente. Por esta razón, Spinoza considerará como fundamento del pensamiento supersticioso cualquier invocación a entidades cuya naturaleza, por definición, resultan contradictorias frente a la razón. Así, al analizar el capítulo XVI del *Tratado teológico-político* observaremos que, desde el

³²⁰ AT IX, 46, 48. *Principios* I, § 51, 52, 53, 54.

³²¹ Plotino. *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1998, p. 357, VI 5.

³²² A este respecto véase: Haitsma, Eco. "A controversial republican: Dutch views of Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries" en Block, G., Skinner, Q., Viroli, M., (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 256 y ss.

prefacio, Spinoza explica la naturaleza del pensamiento supersticioso (con la misma vehemencia que lo hace Hobbes en el capítulo XLVII de *Leviatán*³²³), atribuyéndole la causa de toda forma de gobierno inspirada en el miedo.

I.1.- El campo semántico de la experiencia en Spinoza (I): Cuerpo, percepción y afectos.

De acuerdo con lo anterior, el pensamiento político de Spinoza no puede comprenderse sin la crítica a la noción tradicional de sustancia. Al respecto, si volvemos sobre la crítica hobbesiana a Descartes, tenemos que Spinoza y Hobbes coinciden en que la filosofía cartesiana pretende trasladar al ámbito de la fundamentación del pensamiento científico el concepto medieval de sustancia en el que la distinción entre sustancia creada y sustancia increada juega un papel fundamental. Ambos pensadores resuelven la contradicción a la cual llega el dualismo cartesiano proponiendo modelos monistas, solo que, en este aspecto, lo que para Hobbes es causa de las sensaciones, esto es, la materia, Spinoza lo considera solo un atributo de la sustancia. En otras palabras, aquello que en Hobbes es sustancia para Spinoza resulta mero atributo, por lo que sería innecesario reducir todo el inventario de lo mental a la mera sensación. Esto último, al derivarse de la tesis según la cual el pensamiento y la extensión serían dos atributos de la sustancia, impediría que Spinoza se decante por un nominalismo como el de Hobbes y prefiera abrazar una concepción realista, que sin necesidad de fundarse en una noción de sustancia como la del aristotelismo medieval, sí supone la capacidad de establecer juicios universales más allá de la experiencia.

Incluso, desde esta perspectiva, Spinoza avanza en lo que será una descripción acerca de la naturaleza de lo político que no necesitará de ninguna hipostasis lingüística que brinde la estabilidad necesaria para que el lenguaje pueda servir de garante de un pacto (tal como vimos que supone Hobbes) sino que, por el contrario, Spinoza supondrá que el contrato constituye el resultado no de la representación de una construcción

³²³ EW 700. CMC 567.

racional soportada por un acuerdo, sino de cómo las pasiones actuarían de manera natural si se piensa adecuadamente.

Al respecto, es necesario destacar tres aspectos fundamentales: en primer lugar, a diferencia de lo que suponen Hobbes y Descartes, las pasiones en Spinoza no están reñidas con la razón; por el contrario, son expresión de éstas y, por ende, no hay nada en su naturaleza que se oponga a lo que podamos percibir adecuadamente. La consecuencia inicial de esto se expresa en que Spinoza no contempla el necesario constreñimiento de las pasiones como vía para alcanzar un orden político basado en la razón, lo cual mostraría tanto a Hobbes como a Descartes como continuadores de una visión negativa de las pasiones similar a la que mantiene la tradición escolástica. Si bien Hobbes las considera la materia necesaria para proponer el tránsito del Estado de Naturaleza a un Estado de orden contractual, su visión nos muestra a las pasiones como un tipo de afección que debe constreñirse a fin de alcanzar un bien superior. En cambio, y este sería el segundo aspecto que deseamos resaltar, las pasiones en Spinoza son vistas dinámicamente desde el comienzo en tanto que las entiende como expresión de una forma de comprender más que como expresión de una manera de oponerse a la razón. Así, en lugar de ser exclusivamente reactiva, la concepción de las pasiones en Spinoza se considera enteramente productiva, ya que sin la plasticidad de las emociones los acuerdos de naturaleza práctica serían imposibles de alcanzar. En otras palabras, el papel de las emociones dentro del contractualismo spinoziano se comprende desde la forma en que éstas son capaces de generar las condiciones afectivas necesarias para llegar a acuerdos, lo cual, desde el comienzo, haría innecesaria la aparición de un poder superior que, de manera permanente, se encargue de velar por el cumplimiento de los pactos.

En tercer lugar, el pensamiento de Spinoza (y en particular su concepción sobre las pasiones) requerirá expresarse mediante un concepto de multitud que facilite su comprensión. Tal como veremos en los siguientes apartados, el concepto de *pasión* en Spinoza no se comprende desde una visión antropológica, que como la cartesiana, se encierra en el yo para explicar la manera en la cual los afectos se comprenden como el correlato necesario que acompañará a toda interacción de *ese cuerpo que llamo mío* con los modos de la *res extensa*. Por el contrario, los afectos en Spinoza, en tanto que modos

de la sustancia, se comprenderán desde su expresión colectiva (multitudinaria si se quiere) ya que, partiendo de una concepción de sustancia que no admite ontologías individuales, los afectos se comprenderán no desde el yo sino desde el espacio social donde se expresan y, por ello, para reconocer su naturaleza, no hará falta solo el individuo sino también la multitud. En otras palabras para Spinoza, los afectos no se comprenden como parte de una realidad individual, sino desde su expresión colectiva, por lo que la virtud solo podrá representarse como un atributo social y no meramente individual. Por esta razón, la ética spinoziana se comprenderá como una reflexión acerca del bien de la multitud y no relativa al bien del individuo, por lo cual, y a diferencia de lo que supone la tradición escolástica, el bien solo será de naturaleza inmanente y, en consecuencia, acceder a él no dependerá de ningún esfuerzo personal sino, sobre todo, de un esfuerzo de naturaleza colectiva.

Sin embargo, y pese a esta similitud inicial, no creemos conveniente sostener que el pensamiento de Spinoza se solidariza con el de Maquiavelo en lo relativo a su visión de la multitud, ya que en el caso del secretario florentino, su perspectiva acerca de la multitud manifestada en varios pasajes de *El Príncipe* no solo resulta despectiva, sino que requiere ser contenida por fuerzas superiores a fin de poder garantizar un tipo de orden social. Por ello Maquiavelo, a diferencia de Spinoza, no desarrolla una concepción de los afectos en la que puedan apreciarse matices entre sentimientos que generen unidad y separación, tal como lo hace Spinoza con la idea de pasiones tristes y pasiones alegres. Por el contrario, Maquiavelo se inclinará por una visión de los afectos limitada a una concepción del poder en la que el miedo será la pasión prevalente. En este sentido, al brindar más importancia a la idea de un príncipe guerrero, la posición de los afectos en Maquiavelo quedaría determinada por cómo el miedo se transforme en pasión aglutinante no contra el poder sino en su favor. Por esta razón, para comprender su *realismo político* se hará imprescindible una lectura de las pasiones, en particular del temor, no como consecuencia indeseable dentro del ámbito político (tal como pudiera inferirse del pensamiento moral y político de Aristóteles) sino, por el contrario, como el resultado necesario de un manejo adecuado de la fuerza. No en vano, Maquiavelo siempre preferirá que el príncipe sea temido a que sea amado. Si bien es cierto que la visión de Maquiavelo en los *Discursos* acerca de la multitud dista de ser tan radicalmente pesimista si se le compara con la que expresa en *El Príncipe*, resulta difícil, por no decir imposible,

encontrar en Maquiavelo una concepción de la multitud y sus afectos que pre-configura una noción contractualista, algo que sí puede apreciarse en la filosofía política de Spinoza.

Para Spinoza y Maquiavelo, la multitud sería capaz de aglutinar la fuerza necesaria para forjar un carácter colectivo con el que la sociedad se opondría a aquello que la corrompe. Sin embargo, en Spinoza, esta fuerza no dependerá solo razones meramente históricas, sino también de una forma de conocer que impida que esa fuerza adquiera la forma de un poder que fomente el temor. Así, los conceptos de multitud en ambos filósofos se presentan como resultado de una ruptura radical con la teleología heredada de la tradición escolástica. En el caso particular de Spinoza, los afectos, al ser expresión de la razón, estarían en condiciones de ofrecer los fundamentos necesarios de un tipo de normatividad capaz de establecer una soberanía que sirva de fundamento a una forma de gobierno contractual que, a la postre, podría asumir la forma de una democracia.

De acuerdo a lo anterior, conviene considerar, con la debida distancia, las similitudes entre los conceptos de multitud en Spinoza y Maquiavelo. Si bien dicho concepto puede servir para mostrar cómo la influencia del pensamiento del secretario florentino se extiende a lo largo de la temprana modernidad, su forma de entender los afectos (y, en particular, la relación entre afectos y multitud) se halla muy lejos de encontrar puntos en común con la idea de pasión que desarrolla Spinoza.

Ahora bien, de acuerdo a lo que hemos señalado respecto a manera en la cual se conciben los afectos en Spinoza y cómo desde éstos podemos encontrar vasos comunicantes con el maquiavelismo así como con la antropología hobbesiana, vale la pena destacar que Spinoza llegará a esta concepción de los afectos principalmente por su rechazo al cartesianismo y a la noción escolástica de sustancia. En este contexto, y tal como veremos a continuación, los afectos y el conocimiento en general no se conciben en Spinoza desde la clásica distinción entre razón y experiencia³²⁴ (o, si se quiere, a partir

³²⁴ A este respecto véase: Moreau P-F. “El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (II). El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado” en *Ingenium. Revista electrónica de historia del pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*. Universidad Complutense de Madrid, N° 3, enero-junio, 2010, p. 92. A pesar de que en la presente investigación estamos interesados primordialmente en la dimensión epistemológica del término experiencia en Spinoza, el esfuerzo de Moreau por reflexionar en torno a los diversos sentidos que puede tener el término experiencia dentro de la filosofía del pensador holandés

de la distinción entre percepción clara y distinta e imaginación), sino mediante una gradación que solo distingue entre formas de percepciones y que no implica, de ningún modo, diferenciaciones entre tipos de sustancias. Por esta razón, Spinoza no concibe las pasiones como una respuesta asociada a un tipo de realidad opuesta al conocimiento claro y distinto; en su lugar, las proyecta como una respuesta que acompañará necesariamente a toda clase de conocimiento, sea o no oscuro y confuso. Por ello, lejos de rechazarlas o intentar suprimir su fuerza desde la razón, Spinoza busca comprender su poder transformador, descartando así cualquier comprensión de lo político que no considere fundamental el poder dinámico de las pasiones.

A tenor de lo anterior, si comparamos el pensamiento de Hobbes con el de Spinoza, tenemos que para el pensador inglés el temor siempre será una constante. En el Estado de Naturaleza, ese temor se dirige a cualquier semejante; mientras, en un Estado de orden contractual (y aunque resulta menos intenso), dicho temor siempre se encontrará presente ya que la figura del soberano lo requiere para hacer comprender su poder. En cambio, para Spinoza, las pasiones encargadas de unir a la multitud alrededor de un pacto no estarían inspiradas solo por el miedo, sino que podrían también ser de naturaleza distinta —‘alegres’ para usar el término spinoziano— capaces de generar la motivación necesaria para que los individuos actúen en sociedad considerando las ventajas que todo pacto posee si se le observa desde la razón y no desde la mera imaginación.

En este contexto, la comparación entre el pensamiento de Spinoza y el de Hobbes nos permite retornar a la crítica de Spinoza sobre el pensamiento de Descartes, la cual no emerge solo mediante su rechazo al dualismo, sino también a partir de su rechazo a una forma de comprender la relación entre el conocimiento proveniente de la experiencia y el conocimiento derivado del entendimiento puro, el cual se comprende dentro del pensamiento cartesiano como la subordinación del conocimiento empírico a la razón. Para Spinoza, si bien el conocimiento verdadero no depende de la experiencia, tampoco la experiencia será relegada al ámbito del conocimiento meramente probable o, en el peor

resulta fundamental para entender nociones como la de *ingenium* la cual permite poner de relieve el carácter colectivista e histórico de la filosofía moral spinoziana.

de los casos, a aquello que solo puede considerarse como falso³²⁵. Así, para Spinoza, la experiencia no podrá desprenderse nunca de la forma en la cual el entendimiento da cuenta, desde la mediación corporal, de aquello que las pasiones le presentan como afecto. Por ello, toda representación de los afectos en la filosofía de Spinoza vendrá acompañada de un tipo de representación proveniente de la experiencia, la cual necesitará del concurso del entendimiento para participar de la reflexión acerca de lo político.

A este respecto, cabe destacar que también concebimos la tensión entre experiencia y entendimiento como una tensión entre capacidades perceptivas en el marco de una discusión que involucra a Hobbes y Descartes; sin embargo, la novedad que propone Spinoza en su concepto de experiencia nos muestra la necesidad de concebirla (en términos epistemológicos) no desde la oposición con lo percibido clara y distintamente sino, por el contrario, a partir de su complementariedad, es decir, desde la forma en la cual, desde la imposibilidad de concebir una oposición real entre materia y pensamiento, la experiencia nos permitirá conocer la manera en la cual expresamos, mediante el propio cuerpo, lo que percibimos a través del entendimiento. Esto significa que, dentro de un espacio meramente epistemológico y no político, el entendimiento será la facultad responsable de percibir adecuadamente y, por ende, la facultad desde la que partirá el tipo de acción consecuente con aquello que se conoce verdaderamente. Por esta razón, y partiendo del plano epistemológico, la experiencia por sí misma no determinará qué podemos considerar verdadero y, por tanto, no podrá ser fundamento de la acción pero sí será su correlato necesario. Del mismo modo, dentro del pensamiento de Spinoza, el entendimiento puro no puede generar una acción sin la mediación de las representaciones sensibles provenientes de la experiencia. Por tal motivo, al describir la

³²⁵ A este respecto Luciano Espinosa sostiene que “El ejercicio crítico del intelecto es muy exigente (TTP 5, 76s) para todos y además no opera en el vacío, sino que parte de un sujeto que está *in media res*. No cabe el solipsismo del *cogito* porque, entre otras cosas, el sujeto está arrojado al mundo, es decir, a un contexto narrativo previo y posterior a las ideas adecuadas. De hecho, la plataforma común para cualesquiera actividades se basa en la experiencia, “de la cual no podemos dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos” (Ét. 2P17E). Y, lo que es más, la ética (o terapia afectiva racional) consiste en “aclarar la experiencia” que la mayoría ya tiene sobre cómo debe dirigir su vida (Ét. 5 Pref.). Son el rodaje biográfico y el filtrado de lo vivido los que proporcionan un aprendizaje –que la razón pone en claro y conceptualiza– respecto a los asuntos prácticos”. Espinosa, L. “El pensamiento narrativo de Spinoza” en *Co-herencia. Revista de Humanidades*, EAFIT, vol. 15, N° 28, enero-junio de 2018, pp. 277 y ss.

experiencia en el párrafo 19 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza sostendrá que

hay una percepción que adquirimos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento. Se la llama así sólo porque acontece fortuitamente y porque no tenemos ninguna otra que se le oponga; por eso permanece en nosotros como algo firme.³²⁶

De acuerdo con Spinoza, la experiencia por sí sola no puede comprenderse como un tipo de conocimiento capaz de brindar sentido a la acción, ya que su origen deriva de la fuerza de la alteridad para generar una impresión en nosotros. Por esta razón, en tanto que no es producto de lo que el entendimiento percibe sino de lo que la extensión, en tanto que atributo de la sustancia, es capaz de imponernos, la experiencia por sí sola no podrá servir de fundamento a la acción política. Cabe resaltar que la noción spinoziana de experiencia, que la define como un tipo de percepción producto de la manera en que recibimos impresiones de los diversos modos de la sustancia inherentes a la extensión, se asemeja al concepto de admiración que Descartes desarrolla en la segunda parte del *Tratado de las pasiones del Alma*. Allí, Descartes define admiración como una pasión básica responsable de despertar nuestros sentidos y ponerlos a disposición de aquello que nos afecta para poder representarse. Dicha pasión, en tanto que mera recepción, no tendría opuestos (al igual que la noción spinoziana de experiencia a la que nos acabamos de referir). En palabras de Descartes,

cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de cómo suponíamos que debía ser, lo admiramos y nos asombramos ante él. Y, como esto puede ocurrir antes que sepamos de alguna manera si ese objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones. Y no tiene contraria, porque, si el objeto que se presenta no

³²⁶ TRE §19 (II), 12.

contiene en sí nada que nos sorprenda, no nos conmueve de ningún modo y lo consideramos sin pasión.³²⁷

Según la definición cartesiana de admiración, resulta evidente que, para Descartes y Spinoza, la experiencia carecería de mediación conceptual, es decir, de la influencia de alguna facultad que le permita previamente a *lo sentido* convertirse en objeto de conocimiento. Por el contrario, y al igual que en el naturalismo hobbesiano, tanto Descartes como Spinoza sostienen que, en efecto, el entendimiento es incapaz de ejercer ningún poder frente a la experiencia y, por ende, al contrario de lo que se apreciaría en el Kant de la primera *Crítica*, la experiencia poseería la fuerza suficiente para condicionar afectivamente al entendimiento desde el mismo momento en que afecta a los sentidos. Más aun, la concepción spinoziana de la experiencia reclama para sí un ámbito de experticia inicial destinado a delimitar, en primera instancia, cómo los sentidos se ven afectados y obligados a generar una respuesta frente a lo que les afecta sin que el entendimiento pueda producir respuesta inmediata alguna. Por esta razón, frente la inmediatez que exigirían tanto la experiencia spinoziana como la admiración cartesiana, surge la necesidad de ofrecer como mecanismo de interpretación ulterior (y no como contraposición) una respuesta capaz de comprender los fenómenos frente a lo que nos afecta. En Descartes, este modo de comprensión de la experiencia solo alcanza al ámbito de las certezas morales o al de la complementariedad del juicio científico, mientras que en Spinoza tiene como respuesta un juicio teórico-especulativo y de tipo práctico que integra o aleja dicha experiencia del plano político, algo que, dentro de una ontología como la cartesiana en la que cuerpo y mente estarían separados, sería simplemente imposible.

Así, y tal como sostiene Clarke³²⁸, en el *Tratado de las pasiones*, Descartes ofrece una explicación sobre la experiencia dando cuenta del fenómeno de la memoria dentro de su concepción de las pasiones, para lo cual la descripción acerca de la naturaleza de la admiración parece resultarle suficiente. Sin embargo, en el caso de Spinoza, el problema de la experiencia no parece destinado solo a circunscribir la memoria a una explicación

³²⁷ Descartes, R. *Tratado de las pasiones del Alma*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 133. AT XI, 373.

³²⁸ Clarke, D. *Descartes Theory of Mind*, *op. cit.*, pp. 104-105.

de orden corporal sino, más bien, a instaurar los fundamentos de una teoría de la percepción mucho más amplia en la que experiencia será tan solo la parte encargada de explicar un tipo de percepción asociada a aquello que es capaz de afectarnos.

En contraposición a la mera experiencia, Spinoza introduce dos formas adicionales de la percepción capaces de trascender los límites de la imaginación. Spinoza define así la primera de ellas:

Hay una percepción en la que la esencia de una cosa se concluye a partir de otra cosa, pero no adecuadamente; esto sucede cuando colegimos la causa a partir de algún efecto o cuando se concluye a partir de algo universal que siempre está acompañado por cierta propiedad.³²⁹

Esta clase de percepción a la que se refiere Spinoza en la cita anterior deriva inmediatamente de lo que antes el pensador holandés ha definido como experiencia, comprendiéndola como un tipo de percepción asociada a un razonamiento meramente inductivo cuya intención no es otra que establecer conexiones entre razonamientos particulares y principios generales. Vale la pena detenerse un momento en este aspecto para recordar el razonamiento hobbesiano según el cual solo desde la inducción podrían establecerse razonamientos generales. Tal como señalamos en el Capítulo anterior, Hobbes solo justifica el tránsito de juicios particulares a juicios generales desde una concepción nominalista del lenguaje que, mediante acuerdos meramente lingüísticos, ofrecería las bases representativas de conceptos generales. En consecuencia, será desde estos términos generales que se podrá avanzar hacia el establecimiento de juicios universales basados originalmente en el conocimiento proveniente de la experiencia. Ahora bien, en ausencia de una concepción nominalista, Spinoza considera al tipo de razonamiento inductivo incapaz de describir, con carácter apodíctico, aquello que se comprende como causa, lo cual, dentro del pensamiento spinoziano, no es otra cosa que la sustancia.

³²⁹ TRE §19 (III), 12.

Según lo anterior, y en tanto que reducido a la mera inducción, este tipo de percepción intentará trascender la experiencia pero, a lo sumo, solo podrá determinar la relación entre las particularidades de ciertos modos y los respectivos atributos a los cuales corresponden. Así, sin ser meramente experiencia, esta clase de percepción tampoco logrará alcanzar un conocimiento pleno de las causas o sustancia. En este punto, vale la pena acotar que el pensamiento spinoziano rechaza el razonamiento práctico fundado en la experiencia o en la inducción, lo cual le permitirá distanciarse de los fundamentos de la filosofía de la naturaleza hobbesiana y de su método resolutivo-compositivo que, en ningún momento, supone la capacidad de alcanzar un conocimiento pleno acerca de las causas sin necesidad de valerse de la experiencia. Esta distinción entre conocimiento inductivo y conocimiento necesario resulta especialmente útil al momento de explicar las diferencias entre las concepciones de Hobbes y Spinoza. Aunque ambos explican su posición en torno a lo político mediante tesis contractualistas, no justifican la necesidad de los pactos desde la misma posición. Tal como vimos anteriormente, en Hobbes el pacto se justifica al considerar las ventajas que el Leviatán ofrece respecto a los modos de vida apolítica inherentes al Estado de Naturaleza; en cambio, en el caso de Spinoza, la justificación del contractualismo emerge de una apreciación de ventajas prácticas asociada a un conocimiento no solo experiencial, sino sobre todo estrictamente intelectual respecto a lo que sería la sustancia. Así, para Spinoza, la necesidad de establecer contratos proviene del hecho de que quienes pactan, en tanto que únicamente representan modos de la sustancia, percibirían las consistencias teóricas y las ventajas prácticas (y no solo afectivas) de un tipo de Estado de naturaleza contractual. Por esta razón, y a diferencia del planteamiento hobbesiano, la necesidad de los pactos no se comprende dentro del pensamiento de Spinoza como el paso necesario para instaurar un Estado que garantice reducir a su mínima expresión el miedo presente en el Estado de Naturaleza, sino más bien como la expresión natural, dentro del ámbito práctico, de percibir adecuadamente qué cosa puede llamarse sustancia (en tanto causa) y qué representa un atributo. De ahí que en Spinoza suscribirse a un pacto no dependa solo del deseo de los hombres por deshacerse del miedo sino, al contrario, del anhelo de los hombres por querer vivir de acuerdo a un orden político capaz de expresar la vinculación existente entre el conocimiento adecuado de lo que puede llamarse causa y la vida afectiva que se desprende de dicho conocimiento.

Ahora bien, Spinoza define al tipo de percepción necesaria para dar cuenta de un conocimiento por causas como “una percepción en la que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima”³³⁰. Este tipo de percepción se encargaría de explicar cómo el conocimiento proveniente de la experiencia (que incluye el conocimiento sobre nuestros propios afectos), estaría en permanente relación con el conocimiento de aquello que, más allá de toda sensación, deberá comprenderse como causa, es decir, sustancia.

De esta forma, Spinoza reemplaza el modelo explicativo hobbesiano, producto del método resolutivo-compositivo, por un modelo de naturaleza hipotético-deductiva en el cual las formas de percepción asociadas a la experiencia se comprenderían mediante su relación con las percepciones encargadas de establecer qué podría llamarse entidad desde la mera intelección. Según observamos anteriormente, si bien el método hobbesiano también podría interpretarse como operando a partir de lo inductivo y, al mismo tiempo, suponiendo principios generales (lo cual podría indicar que el método resolutivo-compositivo se entendería también como una versión del método hipotético-deductivo), y si se le compara con la forma en que Spinoza describe las fuentes de la percepción y con cómo dichas percepciones estarían sujetas al *more geométrico*, tendríamos que el pensador holandés estaría proponiendo un modelo hipotético-deductivo basado en un realismo de orden representacional; por su parte, en el caso de Hobbes, si se admite el uso de la expresión hipotético-deductivo para caracterizar la forma en que se concibe el método resolutivo-compositivo, esta expresión solo se comprendería si se da por válido cómo el nominalismo hobbesiano sustituye la preocupación hacia lo real por una preocupación en torno al lenguaje. Si bien en esta investigación no nos proponemos discutir en profundidad esta cuestión, sí queda claro que, para ambos pensadores (quienes se inspiran claramente en modelos de razonamiento geométrico), sus formas de razonamiento se inclinarían naturalmente a establecer conexiones entre juicios particulares y principios generales; en el caso de Hobbes, la posibilidad de explicar alguna clase de conocimiento más allá de la experiencia resulta simplemente imposible; mientras

³³⁰ TRE §19 (IV), 12.

que para Spinoza, la experiencia se comprende tan solo como un fenómeno gnoseológico asociado a las particularidades de un modo de la sustancia, esto es, la extensión.

Ahora bien, si tomamos los modos de la percepción citados anteriormente y los comparamos con la noción cartesiana de experiencia, tenemos que en el caso de Spinoza no existiría algo como un ámbito exclusivamente intelectual y otro solamente senso-perceptual; éstos solo podrían relacionarse desde una explicación psico-orgánica sobre la interacción mente-cuerpo. Por el contrario, y en ausencia de tal dualidad, Spinoza propone que ambas formas de percepción se conciben como parte de una explicación general acerca de la manera en que la mente comprende los modos de la sustancia, esto es, al pensamiento y a la extensión.

De esta forma, y siguiendo la explicación spinoziana referente a la naturaleza del pensamiento y la extensión tomada de la segunda parte de la *Ética*, Hampshire sostiene que

un alma individual humana se halla constituida por aquel conjunto de ideas cuyos objetos o *ideata* son estados de un cuerpo humano individual; el cuerpo humano individual, en cuanto modo finito de la extensión, está siendo afectado constantemente por otros cuerpos externos a él, y estos efectos se reflejan necesariamente en las ideas del cuerpo que constituyen el alma. Lejos de ser una sustancia con una actividad continuada normalmente independiente del cuerpo, mi alma es la expresión como idea de los sucesivos estados de mi cuerpo: hay necesariamente la misma conexión de causas en el alma y en el cuerpo, puesto que mi alma es la idea de mi cuerpo. Spinoza no está afirmando la doctrina común de que todo cambio corpóreo *produce* un cambio anímico, o que los estados de mi alma son causalmente dependientes de los estados de mi cuerpo; lo que afirma es que todo cambio corpóreo es un cambio anímico y viceversa, ya que hay sólo una Naturaleza, y un orden de acontecimientos o causas

naturales, que se expresa, o bien es concebido por nosotros, según los dos atributos.³³¹

Tal como Hampshire sostiene, percibir una idea clara y distinta es también percibir la idea de un tipo de experiencia afectiva específica mediante la cual dicha percepción se comprende desde un punto de vista práctico. Así, en tanto que solo existiría una sola sustancia, Spinoza estaría dando al traste con todos los intentos cartesianos por explicar cómo la mente actuaría sobre la materia. En el caso de Spinoza, no se trata de afirmar que la interacción es imposible, sino que un fenómeno de esta naturaleza no sería posible dentro de una ontología monista. Por ello, suponer que en la filosofía de Spinoza hay tal cosa como interacción entre pensamiento y extensión sería cometer un error categorial (tal como contemporáneamente sostiene Ryle a propósito de Descartes), dado que se pretendería utilizar un tipo de lenguaje para dar cuenta de un fenómeno que no puede ser producido³³². Así, las consecuencias prácticas de la objeción spinoziana a la noción cartesiana de sustancia y, en consecuencia, la contradicción resultante al hablar de interaccionismo, conducen al pensador holandés a desarrollar una concepción sobre la experiencia en general y sobre los afectos en particular, desde la cual la política se comprenda no como un fenómeno asociado a las percepciones estrictamente intelectuales sino, por el contrario, a una manera de comprender cómo el conocimiento en general se expresa desde la corporalidad³³³. Por tanto, los afectos serán el modo en que el cuerpo expresa aquello que conoce. En el caso de un conocimiento adecuado de la sustancia, los afectos se expresarán desde una comprensión de los límites del entendimiento humano y, en consecuencia, preferirán un modelo de soberanía que refleje su finitud.

De acuerdo con Spinoza, una comprensión cabal de los principios prácticos derivados de una ontología monista como la suya se traducirán, necesariamente, en la representación de un ordenamiento político-jurídico que favorezcan formas de gobierno

³³¹ Hampshire, S. *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982, p. 61.

³³² Ryle, G. *The Concept of Mind*, Routledge, Nueva York, 2009, pp. 8 y ss.

³³³ A este respecto véase el análisis que lleva a cabo Vicente Serrano en “El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza”, para quien la crítica de Spinoza al dualismo cartesiano le permitirá afirmar a la postre al pensador holandés que “el gobierno de lo uno no es posible sin el gobierno de lo otro, porque de hecho son lo mismo”, Serrano, V. “El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza”, *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol. LXIII, N° 154, abril 2014, p. 42.

democrático. En este sentido, Spinoza no solo se muestra a favor de un modelo de soberanía que favorezca formas de gobierno democráticas, sino también en contra de la manera en que Hobbes concibe al contractualismo. A diferencia de Hobbes, para Spinoza, las pasiones, al coincidir con las percepciones estrictamente intelectuales –desde las que se fundaría una visión monista de la realidad–, estarían en condiciones fomentar la conformación de un tipo de soberanía fundada en un poder de naturaleza colectiva sin que el miedo sirva de mecanismo de coacción de manera constante.

En este sentido, tal como Spinoza sostendrá, las pasiones no exigirán la conformación de un poder superior –de naturaleza individual– que se erija de manera necesaria como único soberano posible. Así, y tal como veremos más adelante, los fundamentos contractuales desde los cuales se funda el Estado hobbesiano serán, desde un punto de vista afectivo, completamente opuestos a lo que muestra la razón según Spinoza. Por ello, desde su concepción de la experiencia, Spinoza demostrará que el método hobbesiano, al suponer la conformación de un poder soberano de naturaleza artificial, no está en condiciones de ofrecer una fundamentación racional del Estado que prescinda del miedo. Debido a ello, el contractualismo hobbesiano, si bien busca deslastrarse de toda teleología, no lograría explicar cómo pasión y entendimiento serían correlativos. Si bien la monarquía, a la postre, sería solo una de las representaciones posibles (la preferida de Hobbes, en efecto) para dar sentido a la representación artificial de un poder capaz de garantizar el cumplimiento de las Leyes de la Naturaleza, su constitución no representará de mejor forma cómo los afectos expresarían aquello que el entendimiento percibe. Por ello, para Spinoza, el contractualismo hobbesiano se fundamentaría únicamente en una concepción de la razón incapaz de explicar la manera en que los afectos expresarán lo que el entendimiento comprende. Esto muestra que el pensamiento político de Hobbes, si bien rechaza desde un punto de vista ontológico cualquier forma de dualismo, en el campo práctico intenta contraponer entendimiento y pasión, esto es, razón instrumental y miedo, lo cual se traduce en la defensa de una soberanía de naturaleza artificial capaz de acentuar dicha dualidad. En cambio, al no haber representaciones duales dentro de su pensamiento, Spinoza propone como bases afectivas de un Estado fundado en la razón a aquellas pasiones que representen mejor cómo el entendimiento logra percibir la sustancia, por lo que el miedo, al relacionarse con

la ignorancia, no podrá servir de sustrato a un modo de organización política sustentado en la razón, con lo que Spinoza estaría rechazando, de antemano, la tesis de la necesidad de un Estado contractual basado en una noción de soberanía que privilegie estructuras que nieguen el valor de la multitud.

Desde esta perspectiva, apreciamos que las críticas expuestas por Spinoza al pensamiento cartesiano también pueden trasladarse a parte del pensamiento político de Hobbes, lo cual muestra que, partiendo de la discusión sobre cómo Spinoza concibe la experiencia, es posible describir las bases de su crítica tanto al dualismo cartesiano como a la concepción materialista del Estado hecha por el pensador inglés. Si bien Spinoza propone una crítica al materialismo de Hobbes y al dualismo cartesiano desde las bases gnoseológicas de su pensamiento, la concepción sobre lo político que logra desarrollar a partir de esta crítica –la cual, como señalábamos, se traduce también en crítica a las concepciones de los afectos en Hobbes y Descartes– no adquiere la forma de un saber independiente y autónomo sino, por el contrario, la de un saber dependiente tanto del estudio de las capacidades del entendimiento como de una concepción monista de la sustancia en la cual extensión y pensamiento solo se consideran como atributos.

Según hemos analizado el concepto de experiencia en Spinoza, podemos apreciar que en su filosofía no existen formas de conocimiento independientes del conocimiento de la sustancia. Por ello, y a pesar de que desde un punto de vista inicial lo político aparezca como la dimensión práctica de la ontología spinoziana, y dada la dependencia de toda reflexión acerca de los modos con relación a la sustancia de la cual dependen, lo político, en tanto dimensión afectiva y social de la corporalidad, no podrá sino comprenderse en relación con su concepción de la realidad; así, más que ciencia política, Spinoza nos estaría ofreciendo una metafísica capaz de explicar la multiplicidad de los fenómenos inherentes a los modos de la sustancia dentro de los cuales se encontrarían los fenómenos políticos. En consecuencia, y considerando que el término ciencia estaría reservado para una reflexión de naturaleza geométrica acerca de la realidad, lo político solo se entenderá como complemento teórico-práctico de una metafísica que, para desarrollarse, requerirá de una teoría de las pasiones para explicar cómo el cuerpo es

capaz de representar aquello que el entendimiento percibe. Solo desde aquí se podrá comprender el lugar que ocupa en Spinoza la reflexión sobre lo político.

De este modo, la crítica de Spinoza hacia Hobbes resulta más compleja que la crítica respecto al dualismo de Descartes, ya que Spinoza estaría atacando no solo al reduccionismo mecanicista del pensador inglés sino a las bases de un tipo de ontología naturalista que pretende servir de fundamento metafísico al modelo de ciencia galileana. Según esto, Spinoza criticaría que la noción de experiencia hobbesiana, de suyo, se compromete con una ontología de orden materialista bajo el argumento de que la causa del sentido solo podría ser una entidad. Las consecuencias de este compromiso ontológico se traducirán en una concepción de la política en la cual toda representación del poder se considerará como un artificio práctico-jurídico. Así, en un modelo como el de Hobbes, el valor moral de la idea de soberanía, en tanto que artificio, radica en las ventajas que ésta tendría para los sujetos que la conformen.

De acuerdo a esto, la filosofía spinoziana comprende el naturalismo al que Hobbes arriba (desde el despliegue de la dimensión resolutive de su método), como una reflexión sobre la naturaleza humana –y de los fenómenos de la naturaleza en general–, basada en el supuesto no demostrado de que la causa de la experiencia (esto es, la materia), debe considerarse como única entidad. Así, dentro del pensamiento hobbesiano, el conocimiento proveniente de las sensaciones describiría tanto las particularidades de esa entidad como la forma en la cual la conocemos desde la imaginación. Ahora bien, respecto a la dimensión compositiva tendríamos que, para Hobbes, el soberano sería la representación de una entidad artificial, diseñada por los hombres para mantenerse fuera del Estado de Naturaleza cuyo poder se establecerá dentro de los límites de una estructura contractual que aglutinaría el interés de todos los hombres. No obstante, Spinoza muestra que esta clase de concepción de la soberanía busca representar, desde un punto de vista meramente imaginativo, aquello que a partir de la razón resulta contradictorio. De acuerdo con el pensador holandés, Hobbes estaría brindando legitimidad a una idea de soberanía basada en entes de imaginación que, de ponerse en práctica, devendría en un modo de representación del poder opuesto a un despliegue de las pasiones cónsono con un monismo no materialista, en el cual la extensión, en tanto que atributo de la sustancia,

sería tan solo un atributo. Más aun, el concepto de soberanía hobbesiano representaría para Spinoza un intento de legitimación del poder fuera de los límites de la razón. Dicho poder, desde la perspectiva hobbesiana, buscará perpetuarse, a su vez, desde de una representación imaginativa de la temporalidad en la que el poder soberano se representará como eterno y sujeto a cambios meramente accidentales.

De acuerdo a lo anterior, Spinoza criticará la idea de poder soberano en Hobbes a partir de la tesis de que dicho concepto de soberanía (al tomar como punto de partida el compromiso ontológico que el conocimiento tendría con la materia), no representará, en ningún caso, los intereses legítimos de aquellos que suscriben el pacto sino la forma en la cual los individuos, desde una ontología sin fundamentos racionales, representan desde la imaginación el poder. Por ello, en Hobbes, la relación entre poder soberano y súbditos será siempre de subordinación. En oposición a esta tesis, Spinoza expone que el supuesto naturalismo hobbesiano desemboca en la concepción de una ciencia civil opuesta a cómo el cuerpo ha de expresar aquello que percibe desde la razón. Así, lejos de basarse en una forma de naturalismo, la ciencia civil de Hobbes se fundamentaría en un compromiso ontológico opuesto a la razón. Dicho compromiso haría desaparecer una representación armónica entre el soberano y las pasiones, impulsando así un tipo de relación entre soberano y súbditos arbitrada, en última instancia, por la fuerza y el miedo que el primero sea capaz de imponer a los segundos.

Continuando con esta crítica, Spinoza supone que el llamado naturalismo de Hobbes se sustenta en el hecho de que la experiencia, al no ser considerada por otra facultad, tendría el poder para determinar las particularidades de la materia y, sobre todo, el poder de explicar, en última instancia, cuál es la causa de las sensaciones. Esto significa que la crítica de Spinoza a la noción de experiencia en Hobbes (la cual desemboca en un cuestionamiento a su concepto de soberanía) parte del hecho de que ésta, lejos de representarse como mera pasividad, según lo hace el filósofo inglés, adquiere un papel activo al intentar determinar que la causa de nuestras sensaciones estaría revestida de la ontología necesaria para considerarse una entidad, algo con lo que Spinoza estará en completo desacuerdo.

De esta forma, así como vimos en Descartes que el compromiso ontológico con la existencia de una entidad pensante nacía de inferir la existencia inmaterial del yo a partir de una comprensión errónea de la naturaleza del propio pensar, el compromiso ontológico con la materia surge en Hobbes desde el momento en que los sentidos le atribuyen a la causa de la sensación las cualidades de una entidad. Inicialmente, en el ámbito de una física de corte galileana, un compromiso ontológico de esta naturaleza puede interpretarse como la vía expedita hacia el establecimiento de una física de orden mecanicista desarrollada sobre principios matemáticos. Por ello, y partiendo de una visión filosófica de inspiración científicista, un compromiso de esta índole (aun sin atender a la forma en la cual éste se fundamenta), puede comprenderse como un posicionamiento teórico e, incluso, político contra la escolástica.

Al respecto, el método resolutivo-compositivo se hace eco de este compromiso ontológico cuando pretende erigirse como respuesta a un modelo de ciencia inspirado en la noción de forma sustancial tomada de la tradición aristotélica. Por ello, Hobbes supone que el sustrato último de la sensación ha de ser la materia, lo cual prácticamente se traduciría en el desarrollo de un modelo político en el que el poder, es decir, el soberano, en ausencia de un principio trascendente de causa que lo regule, deberá comprenderse en su totalidad como una creación estrictamente humana. Esta forma de concebir la soberanía aleja cualquier noción trascendente del ámbito político y reduce todo modelo explicativo sobre el poder al espacio de la causalidad eficiente. Tal como vimos en el Capítulo anterior, la ventaja inmediata de este modelo radica en la suposición de que el desarrollo teórico que explica los principios reguladores del poder sería dependiente de una idea de ciencia civil de raigambre materialista en la cual los afectos juegan un papel esencial. Por ello, si bien el poder soberano se entiende en constante tensión frente a los intereses estrictamente individuales, la materialidad del poder permitirá mostrarle a los súbditos los medios con los que el soberano estaría en condiciones de luchar contra los afectos hasta doblegarlos a su conveniencia.

Ahora bien, Spinoza supone que el compromiso ontológico desde el cual se erige el pensamiento hobbesiano y, en particular, su ciencia civil, nace de una concepción de la experiencia incapaz de contener sus propios juicios en tanto que no se encuentra sujeta

a ninguna otra facultad que le obligue a limitar sus inferencias. Por esta razón, Spinoza supone que, dentro del ámbito político, las pasiones humanas, al asumirse como manifestación corporal de aquello que el entendimiento comprende, no pueden entrar en conflicto con las formas de poder que ellas mismas posibilitan; en consecuencia, la idea de soberano en Spinoza no podrá trascender aquello que la constituye, esto es, la multitud. Esta será la razón por la cual Spinoza preferirá formas de gobierno democráticas a pesar de admitir la posibilidad de otras formas de gobierno.

De acuerdo con lo anterior, Spinoza no podrá considerarse meramente ni como un teórico político, dado que su especulación no se restringe solo a considerar la estructura de diversas formas de gobierno, ni tampoco como un filósofo de la acción, ya que su reflexión sobre la racionalidad práctica no descansa solamente en una especulación acerca de la naturaleza de la acción moral y sus consecuencias. Por el contrario, al ser un pensador que reflexiona desde una concepción monista de sustancia que sigue el modelo geométrico (sin que por ello se vea obligado a establecer compromisos ontológicos ni con la existencia del pensar como entidad ni con la materia), Spinoza puede interpretarse como un pensador que busca describir lo político en relación con una ontología que niega la trascendencia y postula la existencia de una única sustancia.

Así, desde su pensamiento político, Spinoza pretende criticar la concepción de sustancia concebida como entidad desde inferencias establecidas desde la experiencia o mediante formas inadecuadas de usar la razón (como sucedería en Descartes). Por ello, Spinoza considera que la manera más adecuada de definir la sustancia no será indirectamente a través de algún tipo de inferencia sino, por el contrario, partiendo de principios indubitables que se harán evidentes al entendimiento desde la forma de una definición. Es por ello que su obra política solo se comprende al conectarse con la forma en la cual en su *Ética* critica los fundamentos del pensamiento científico hobbesiano y las bases del cartesianismo. En este sentido, si bien el pensamiento spinoziano ha sido catalogado comúnmente de racionalista, conviene señalar que el pensador holandés no está interesado en inclinar la balanza a favor de la mera razón en lo que respecta a su idea de la filosofía como tarea fundadora tanto de la ciencia como de la política. Por el contrario, Spinoza desea evitar cualquier clase de fundamentación sobre inferencias no

justificadas, tal como vimos que ocurría en la base de las metafísicas cartesiana y hobbesiana. Por esto, el pensador holandés se decantará hacia el empleo del método geométrico como alternativa para explicar los principios causales con los que habría de iniciarse cualquier intento de superación tanto del materialismo hobbesiano como del dualismo cartesiano, obligando a asumir como punto de partida la idea de una sustancia única. De acuerdo a lo anterior, si bien a Spinoza se le cataloga de racionalista, dicha categorización se debe a la manera en que aborda la crítica del modelo de sustancia escolástico, cartesiano y hobbesiano; por consiguiente, el ‘racionalismo’ no puede considerarse su punto de partida sino, más bien, la consecuencia de una visión sobre la sustancia que no admite la opacidad que muestra Aristóteles en el libro VII de *Metafísica*³³⁴, así como tampoco la materialidad que le asigna Hobbes o los supuestos poderes creadores que le atribuye Descartes³³⁵.

Por esta razón, y tal como Gebhart afirma

El espinocismo, como teoría del paralelismo psicofísico, es la convicción de que la realidad tiene para nosotros dos potenciales, el potencial del pensamiento y el potencial de la extensión. Esta teoría rige tanto para el mundo antropológico como para el metafísico: no da la primacía ni a la idea, como el idealismo, ni a la materia como el materialismo.³³⁶

Para Gebhart, el pensamiento de Spinoza no puede describirse suponiendo una determinación anterior desde la cual se comprenda la sustancia al margen de lo que la razón mostraría desde principios evidentes y, por ello, al desembocar su concepción sobre la entidad en ese ‘paralelismo’ –según lo describe Gebhart–, el pensador holandés haría evidente su rechazo a las posturas que intentan reducir no solo el *mundo antropológico* sino, específicamente, el *mundo político* a formas contradictorias de concebir la realidad. Por ello, la crítica de Spinoza al pensamiento político de Hobbes se manifiesta desde el inicio de la *Ética* y se profundiza hasta llegar en la quinta parte de ésta a comprender cuerpo y mente como un continuo, es decir, al uno como expresión de la otra. Debido a

³³⁴ Aristóteles, *Metafísica* VII, I, 1029a.

³³⁵ AT IX, 46. *Principios* I, § 51.

³³⁶ Gebhart, C. *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940, p. 113.

esto, la filosofía práctica que se derive de dicha concepción no representaría lo que la razón logre conocer en pugna con lo que las pasiones puedan sentir. Así, el miedo para Spinoza no sería la pasión más destacada en un Estado de orden contractual; por el contrario, tal como el pensador holandés sostiene, dentro de una estructura política de esta naturaleza, en donde el cuerpo exprese de manera adecuada aquello que la razón percibe clara y distintamente, habrán de florecer las pasiones que nos inviten a establecer relaciones con los otros y no a temerles, sea cual fuere su rol político.

A este respecto, continuando con la explicación acerca de cómo la razón mostraría desde el cuerpo lo que ésta puede comprender, Gebhardt sostiene que

toda acción creadora se acompaña de placer, pues en la verdadera actividad, en la realización de sí mismo, debe experimentar el hombre el sentimiento de que alcanza una perfección mayor, un sentimiento de alegría. El hombre que en verdad conoce (pues conocer es obrar), conoce las cosas en sus relaciones, conoce el orden del mundo en Dios. De este vivo sentimiento de unidad le nace la alegría. Pero la alegría referida al objeto que la motiva es amor. Así la alegría que proviene del vivo asentimiento de unidad se transforma en amor a Dios, como el ser en el que todas las cosas alcanzan su unidad. Así al conocer, al obrar y al amar, el hombre creador, moral y fervoroso, está unido a la divinidad.³³⁷

La alegría a la que Gebhart se refiere muestra que, en efecto, toda acción que exprese un conocimiento adecuado debe considerarse como manifestación del conocimiento sobre la sustancia y, por ello, en tanto que solo existiría una sola entidad, los individuos no podrían suponer relaciones de subordinación ontológica frente a sus similares. Desde esta perspectiva, y a pesar de que se exprese de manera contra-intuitiva, el conocimiento mediante el cual se sustentaría la vida afectiva que articularía a un Estado cuyos ciudadanos se consideren siempre iguales sería el conocimiento de que, en términos estrictos, solo en relación a la sustancia puede hablarse de libertad. Por ello, toda idea de

³³⁷ Gebhart, C. *Spinoza, op. cit.*, 119.

libertad que no esté asociada a su monismo se considerará potencialmente opuesta al principio de igualdad que deberá regular todas las relaciones políticas.

Por ello, el rescate de los afectos en Spinoza será también una forma de reconsiderar la experiencia ya no como forma limitada de conocimiento, sino como forma de comprensión corporal de modos de la sustancia. Sin este rescate, lejos de expresar un conocimiento adecuado de la sustancia desde la corporalidad, los afectos serían simplemente un tipo de reacción orgánica incapaz de expresar el conocimiento que se tenga sobre la extensión y el pensamiento. Es por esto que la idea de comprensión de la naturaleza naturalizada desarrollada por Spinoza no se entenderá al margen del propio cuerpo, sino, por el contrario, desde el cuerpo mismo, dado que de ninguna forma el filósofo holandés argumenta en función de un apriorismo radical mediante el cual se pretenda conocer las particularidades de la extensión sin necesidad de los afectos y la experiencia.

Por esta razón, en correspondencia con de Simon de Vries, Spinoza afirma que

me pregunta usted si necesitamos de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera. A lo cual respondo que nosotros no necesitamos jamás la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como por ejemplo la existencia de los modos, ya que ésta no se puede derivar de la definición de la cosa. No es, pues, necesaria para aquellas cosas cuya existencia no se distingue de su esencia y que, por lo mismo, se concluye de su definición. Aún más, ninguna experiencia podrá jamás informarnos al respecto, ya que la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa; lo más que puede hacer es determinar nuestra mente a que sólo piense en las esencias de esas ciertas cosas.³³⁸

³³⁸ Spinoza, B. *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988, p. 122. Carta 10 (al doctísimo joven *Simón de Vries*)

Vale la pena mencionar que en la respuesta que Spinoza brinda a de Vries a propósito de su concepción sobre la experiencia, no existe ninguna clase de distinción que permita afirmar que Spinoza minimiza el rol de la experiencia (comprendida ésta en un contexto meramente gnoseológico) en aras de resaltar el rol del entendimiento en su concepción del conocimiento. Spinoza simplemente parece señalar el espacio de representación de la experiencia frente al del entendimiento, al cual le correspondería acotar el sentido en el que podrá comprenderse la sustancia. Según sostiene Spinoza, a la experiencia le correspondería el conocimiento de aquellas características que no forman parte de la definición de sustancia, esto es, la multiplicidad de especificidades desde la que se muestran los modos de la extensión y del pensamiento. El conocimiento proveniente de la experiencia estará asociado tanto a nuestros afectos como a nuestras percepciones sensoriales, por lo que, más allá de las implicaciones en la definición de sustancia, se requeriría el conocimiento proveniente de la experiencia para explicar cómo la sustancia se entendería en relación con sus particularidades.

De esta forma, de acuerdo con Spinoza, para tener una representación adecuada acerca de la naturaleza de lo político, haría falta no solo un conocimiento de la sustancia y de las implicaciones inherentes a su definición, sino también un conocimiento sobre los afectos y las posibilidades de representación de los estados de ánimo del otro a fin de que aquello que la experiencia nos muestra pueda vincularse con las posibles relaciones que podamos establecer con los demás. Por ello, la política se transforma en el espacio desde el cual Spinoza busca reivindicar la experiencia como medio de representación de una dimensión de la realidad imposible de conocerse *a priori* mediante la mera definición de sustancia y sus implicaciones. La reflexión sobre lo político se comprendería así como un tipo de explicación sobre la relación entre conocimiento meramente intelectual y el conocimiento proveniente de la experiencia sin que por ello deba admitirse la existencia de dos sustancias o una metafísica de orden materialista tal como Hobbes pretende.

Ahora bien, el hecho de que experiencia y razón sean dimensiones del conocimiento que pudieran ser solidarias entre sí en lo que respecta a cómo el hombre, en tanto que modo, puede representarse a la sustancia, no implica que mediante la experiencia (y a diferencia de lo que pudiera alcanzar la razón) puedan cometerse errores

expresados en formas de afecto que, perjudicando nuestra propia comprensión de la realidad, terminen perjudicando emocional y corporalmente a los otros. Por ello, a fin de comprender la manera en que puede darse el conocimiento de la verdad sin temor a extravíos, Spinoza sostiene que se debe “distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, a saber, las ficticias, falsas, dudosas y, en general, todas las que sólo dependen de la memoria”³³⁹. Por ello, en tanto que el conocimiento proveniente del cuerpo estaría sujeto al azar³⁴⁰, la experiencia no podría considerarse capaz de ofrecer respuestas completas en torno a lo que podemos denominar, en términos estrictos, causa. La experiencia, desde las sensaciones y afectos, requeriría de sincronización efectiva con aquello que percibe el entendimiento a fin de que tanto sensaciones como afectos puedan expresar aquello que la razón comprende.

1.2.- El campo semántico de la experiencia en Spinoza (II): Appetitos, imaginación y superstición.

De acuerdo a lo expresado en el apartado anterior, Spinoza ya anticipa en el apéndice de la primera parte de su *Ética* que la experiencia podría inducir a errores que en el ámbito político se traducirían en formas de gobierno basadas en la violencia. En tal sentido, el pensador holandés explica que “los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran”³⁴¹. Así, la experiencia de los propios deseos y deliberaciones no constituye, por sí misma, ninguna prueba acerca de la esencia del sujeto, ya que ni la voluntad ni los deseos, en tanto requieren del cuerpo para comprenderse, nos permiten entender exactamente qué podemos llamar causa y qué no. Más aun, en este pasaje de la primera parte de la *Ética* al que acabamos de referirnos, Spinoza sienta las bases de la crítica que desarrollará en el prefacio al *Tratado teológico-político* sobre el pensamiento supersticioso. Tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político*, Spinoza destaca que un conocimiento basado en la mera experiencia no puede sino servir de fundamento a formas de gobierno

³³⁹ Ibíd, 257.

³⁴⁰ Ibíd, 256.

³⁴¹ *Ética* I, 68 (Apéndice).

asociadas a la superstición, las cuales, para lograr estabilizarse, buscarán afianzar la tesis de la desigualdad natural que, tal como lo intentara Aristóteles en su *Política*, pretendería servir de fundamento para la institucionalización de formas de esclavitud solo posibles en un régimen de orden monárquico o de naturaleza estamental. Por ello, tal como señala Tatián,

el origen del poder monárquico y el secreto de su perseverancia es efectivamente la guerra y las pasiones que la circunstancia bélica promueve: el nacionalismo que produce un proceso de identificación colectiva con el mando; el miedo a la muerte por el enemigo que motiva una delegación pasiva de la propia protección, una alienación en el Uno y un consentimiento de la monarquía como ilusión de seguridad; el odio al extranjero que exagera mecanismos de reducción a la identidad y la concentración del poder. De modo que una ecuación muy precisa cuyos términos son el miedo a (en) la guerra y el estado de “soledad” (lo que Kant llamaba “paz de los cementerios”) es lo que permite explicar la constitución socio-afectiva de la monarquía.³⁴²

De acuerdo con la cita anterior, Tatián ofrece una descripción detallada de varios de los aspectos que Spinoza pretende criticar mediante la idea esbozada en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, en donde, tal como señalábamos, empiezan a insinuarse las consecuencias de una antropología fundada en una concepción de la sustancia basada exclusivamente en la experiencia. A este respecto, una forma de gobierno monárquico promovería una comprensión inadecuada del término causa que a la postre justificará la imposición de formas de superstición. Ahora bien, Tatián apunta también a lo que, según él, es la constitución *socio-afectiva* de un gobierno de esta naturaleza. En tal sentido, Tatián estaría señalando entre líneas que el pensamiento de Hobbes tendría, a pesar de su fundamentación contractual, un soporte afectivo idéntico al de cualquier monarquía no fundada en un contrato. Por esta razón, y pese a todos sus esfuerzos, el pensador inglés estaría usando al miedo como forma de representación de la relación entre súbdito y

³⁴² Tatián, D. “Spinoza, un realismo anómalo de la paz” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, N° 32, pp. 96-97.

soberano, cuestión que favorecería la conformación de relaciones sociales en las cuales los individuos no se comprenderían como iguales sino como subordinados unos a otros en función de lo que le convenga al poder. Más aún, Spinoza se enfrenta a una representación afectiva que, como sucede dentro del pensamiento de Hobbes, encuentra un reto constante en la guerra frente a quien no suscribe el pacto, situación en la que el fomento de pasiones que permitan la articulación de formas de excepcionalidad para justificar el conflicto siempre serán de utilidad al monarca en su intención de explicarle a los súbditos la necesidad de su existencia.

Es por esta razón que, al sustituir por contradictoria la distinción entre sustancia creada y sustancia increada por la distinción entre naturaleza naturalizante y naturaleza naturalizada, la ontología spinoziana estaría en condiciones de desplazar las certezas alcanzadas por el método geométrico en torno a la naturaleza de la sustancia, del plano ontológico al plano de los afectos en el cual las pasiones serán el vehículo para comprender la dimensión práctica del conocimiento que se percibe a través de la mera intelección. Este desplazamiento solo será posible mediante una reinterpretación de la experiencia en la cual las pasiones (aquellas que, como afirmaba Gebhart, emergen cuando el sujeto persigue aquello que le beneficia) permitirán la representación de una forma de organización política de orden democrática que coincidirá con la estructura de un Estado constituido racionalmente³⁴³.

De esta forma, y siguiendo con las críticas que desarrolla en el *Apéndice* de la primera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que

vemos pues, que todas las nociones, con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación. Y como tienen nombres, como si fueran seres que existen fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación; de ahí que todos los argumentos

³⁴³ TTP XVI, 338.

contra nosotros, que se sacan de esas nociones, pueden ser fácilmente rechazados.³⁴⁴

Así, Spinoza propondrá sustituir una ontología múltiple como la que propone el aristotelismo escolástico por un modo de pensar que rechaza la imposición de entes de imaginación. Esta sustitución permitirá que las disposiciones afectivas se identifiquen con pasiones alegres y no con pasiones tristes, esto es, con pasiones que, como el miedo, solo manifiestan modos de separación entre los hombres.

De acuerdo al análisis comparativo que hemos realizado hasta aquí en torno a cómo conciben la experiencia Descartes, Hobbes y Spinoza podemos señalar, primeramente, que en el caso de pensador holandés, el lugar que le asigna tanto a los afectos como al conocimiento proveniente de los sentidos incapacita a éstos, por sí mismos, para explicar lo que puede entenderse por sustancia. En este sentido, tal como comentaba Spinoza, la experiencia solo servirá para dar cuenta de aquello que no puede conocerse dentro de la definición de una cosa. Ahora bien, una de las dificultades fundamentales que debe considerarse a este respecto se relaciona con las consecuencias de que la experiencia, sin atender a lo que permite conocer la razón, busque establecer juicios acerca de la naturaleza de lo realmente existente desde la mera afectividad y la sensación. La primera de consecuencia radica en subordinar toda concepción de la sustancia a lo que se puede inferir mediante los sentidos. Siguiendo este orden de ideas y tal como referíamos anteriormente, el pensamiento de Hobbes intentaría sentar las bases de una metafísica materialista por el mero hecho de suponer que la causa del sentido debería considerarse no un modo sino una sustancia. Al respecto, Spinoza al dar cuenta de la necesaria sincronicidad de la razón con los afectos imposibilitará que desde la mera sensación se puedan establecer juicios acerca de la naturaleza de las cosas.

Por su parte, la segunda consecuencia sería la crítica a la conformación de un pensamiento moral de corte nominalista mediante el cual, y al margen de lo que la razón pueda determinar, se defina el bien y el mal según aquello que resulte agradable o desagradable. Desde este punto de vista, Spinoza estaría sentando las bases para una

³⁴⁴ *Ética* I, 73 (Apéndice).

crítica tanto a la metafísica con que se sustenta el naturalismo materialista de Hobbes como a las consecuencias morales que de éste se derivan. En otras palabras, al cierre de la primera parte de la *Ética*, Spinoza busca criticar las formas con las cuales el pensamiento aristotélico y el temprano-moderno han intentado servir de fundamento a la filosofía moral y al pensamiento científico. En este marco, Spinoza emprende su reflexión en torno al espacio que ocuparía el conocimiento proveniente de la experiencia dentro de una reflexión destinada a determinar, siguiendo tanto el método como la forma de exposición geométrica, el sentido de aquello que puede llamarse causa –sin ambivalencias–, y desde la mera razón.

Tal como señalamos, Spinoza parte de esta crítica para explicar dos principios contradictorios que se encontrarían tanto en la tradición aristotélica como también, por distante que parezca, dentro del pensamiento cartesiano. Nos referimos a la distinción entre sustancia creada e increada y a la idea de que, dado su poder, Dios tendría capacidad creadora. En función de lo que Spinoza concibe como sustancia en la primera parte de la *Ética*, ambas definiciones habrían de considerarse producto de atribuciones imaginativas, que al compararse con lo que la razón puede deducir, deben concebirse como producto de la imaginación. Para Spinoza, no solo el pensamiento y la extensión no podrán ser atributos de sustancias distintas, sino que tampoco Dios podría crear sustancias debido a que ello implicaría contradecir su propia naturaleza³⁴⁵.

Así, de acuerdo con la crítica que Spinoza desarrolla contra la forma de concebir a la sustancia desde la mera experiencia, el pensador holandés logra delimitar los correspondientes espacios de reflexión destinados a la mera razón, la experiencia y los

³⁴⁵ “[a] Hay quienes se figuran a Dios a imagen del hombre, dotado de cuerpo y alma, y sometido a pasiones; cuánto se alejen, sin embargo, del verdadero conocimiento de Dios, consta suficientemente por lo ya demostrado. Pero de éstos prescindo, ya que todos los que han examinado de algún modo la naturaleza divina, niegan que Dios sea corpóreo. Y lo prueban muy bien, ya que por cuerpo entendemos cualquier cantidad larga, ancha y profunda, delimitada por una cierta figura; y nada más absurdo que esto cabe afirmar de Dios, esto es, del ser absolutamente infinito. Con otras razones, sin embargo, con las que intentan demostrar esto mismo, muestran claramente que ellos excluyen por completo de la naturaleza divina la misma sustancia corpórea o extensa, y sostienen que ésta es creada por Dios; pero ignoran en absoluto con qué potencia divina pudo ser creada, lo cual pone de manifiesto que no entienden lo que ellos mismos dicen [...] [b] Yo, por mi parte, he demostrado (ver I/6c y I/11Sel) al menos con suficiente claridad, según creo, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra cosa. Además, en I/14 hemos mostrado que, aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia; y de aquí hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. *Ética*, I, 15, sch.

afectos. Si bien dichos espacios no son excluyentes, de acuerdo con Spinoza, resulta imposible suponer que la experiencia, por sí misma, pueda explicar todas las implicaciones que se desprenderían de un concepto de sustancia cuya comprensión, de antemano, estaría fuera del alcance de sus capacidades. De acuerdo con esta tesis, la experiencia en general, en tanto que circunscrita a pensar partiendo de aquello que no puede conocerse mediante la definición de una cosa, se encargaría de representar desde los afectos las especificidades inherentes a la vida política, la cuales, en su dimensión estrictamente individual (e incluso histórica), no pueden comprenderse solamente según el conocimiento que se tenga de la sustancia.

De esta forma, en la siguiente parte de esta investigación nos dedicaremos a explorar la *constitución socio-afectiva* (siguiendo el lenguaje de Tatián) del pensamiento político de Spinoza. Al respecto, y según como el filósofo holandés concibe a la sustancia, su esfuerzo por describir los fundamentos teóricos y, en consecuencia, también los socio-afectivos de su pensamiento político, se suscribiría a una descripción de lo político relacionada a una concepción de la sustancia determinada por la razón. En este sentido, la ciencia en general y la experiencia en particular se articularían como modelos explicativos dependientes y también correlativos, mediante los cuales se daría cuenta, desde dos dimensiones, de la manera en que pueden conocerse tanto la sustancia como las particularidades de sus modos. Esto nos permite sostener que, sin considerar la postura de Spinoza sobre la experiencia y los afectos, no es posible delimitar el espacio de reflexión sobre lo político en la filosofía del pensador holandés. Spinoza no opone al modelo hobbesiano de ciencia civil un modelo de ciencia política, sino un modelo de uso de la razón desde el cual se critican no solo los fundamentos de la ciencia civil propuesta por el filósofo inglés, sino también el soporte metafísico con el que se sustenta su filosofía de la naturaleza.

Así, desde la articulación y puesta en marcha del *more geométrico*, esto es, a partir de la integración entre la reflexión sobre los límites de la experiencia y de la razón (esbozados en el *Tratado de la reforma del entendimiento*) y la forma en la cual se concibe la sustancia en la *Ética*, Spinoza da cuenta de las inconsistencias del método resolutivo-compositivo que desarrolla Hobbes, con el cual se sientan las bases de una metafísica de

orden materialista que pretende fundamentar una idea de soberanía sustentada en el miedo y la fuerza. Siguiendo a Huenemann, dicha concepción se basaría en una noción inadecuada de las ideas que constituyen la imaginación humana³⁴⁶. En este sentido, tal como Astorga sostiene,

descubrir la conexión entre ontología y política es, de suyo, un desafío. No obstante, en la obra de Spinoza ese desafío puede concebirse como una motivación y una exigencia que permiten interpretar su pensamiento como la elaboración de un proyecto filosófico unitario. Ya en el inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento* se hallan algunas pistas que anuncian el desarrollo de ese proyecto. La tarea de reformar el entendimiento –común a muchos pensadores del siglo XVII– aparece condicionada en el *Tratado* por un conjunto de señalamientos, primero morales, luego ontológicos y finalmente políticos, a través de los cuales se plantea el conocimiento y la aprobación de Dios (o de la naturaleza) bajo la necesidad de alcanzar una condición moral constituida por el gozo y la alegría; a lo cual se agrega la utilidad de formar una sociedad para que la mayoría tenga acceso a aquella condición, que supone, como veremos, la continuidad y la reciprocidad que existe entre el conocimiento de Dios y la constitución de un horizonte colectivo.³⁴⁷

Tal como señala Astorga, si bien podemos encontrar conexiones entre la ontología de Spinoza y su pensamiento político en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en la primera parte de la *Ética* el filósofo holandés elabora una descripción en torno a la naturaleza de los entes de imaginación en oposición a los entes de razón que permite apreciar lo que constituirán las bases de su crítica contra la forma en la cual se pretende fundamentar un modelo de soberanía basado en la superstición. Del mismo modo, de acuerdo con Astorga, la conexión entre ontología y política mostraría los necesarios vínculos entre razón y experiencia, por lo cual podemos afirmar que Spinoza

³⁴⁶ Huenemann, C. “Democracy and the Good Life” en Huenemann, C. (ed.). *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 131.

³⁴⁷ Astorga, O. “El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza” en *Apuntes Filosóficos*, N° 6 (1994), pp. 76-77.

no estaría dispuesto a renunciar, en ningún momento, a brindarle legitimidad tanto a los afectos como al conocimiento proveniente de los sentidos. Por ello, su filosofía no podría entenderse como una refutación al empirismo; al contrario, se trataría de desarrollar una forma de empirismo –crítico con el empirismo hobbesiano– que no asuma, desde la mera recepción sensorial, la necesidad de establecer juicios relativos a la existencia ni tampoco al valor moral de una acción. De ello se deriva que, si bien Spinoza no se desentiende de la experiencia, tampoco asume que el nominalismo pueda sustentar a una concepción tanto del Estado como de la moral, ya que el lenguaje, para el pensador holandés, no tendría la capacidad de revelar las implicaciones lógicas de una definición tal como podría hacerlo el entendimiento puro. De ahí que no pueda comprenderse la concepción de los afectos en Spinoza como un desarrollo ulterior de su ontología sino, más bien, como su correlato no solo práctico sino también corporal en tanto que, mediante esta dimensión, la razón expresará lo que comprende.

De acuerdo con la tesis de Astorga, la ontología y la política spinozianas revelarán la necesaria conexión entre el conocimiento de la sustancia y la forma en la cual la multitud se organizaría políticamente para que los afectos expresen aquello que el entendimiento perciba de forma adecuada. Esto supone la conformación de formas políticas capaces de representar la manera en que los hombres se reconocen tanto corporal como racionalmente, esto es, limitados en sus posibilidades. Ello implicaría, además de la ya conocida argumentación spinoziana a favor de la democracia, una defensa de la libertad de pensamiento³⁴⁸ en tanto que ésta garantiza el desenvolvimiento afectivo necesario desde el cual se pueda ejercer un tipo de soberanía que no esté fundada en el miedo.

De esta forma, completada esta primera fase que describe cómo Spinoza marca diferencias respecto al pensamiento de Descartes y Hobbes, pasamos ahora a revisar la forma en la cual se despliega el pensamiento político de Spinoza en el marco de su ontología, atendiendo principalmente la comprensión del pensador holandés acerca de los fundamentos teóricos de la experiencia. Esto nos permitirá determinar los límites de su pensamiento político y la relación de éste con su ontología.

³⁴⁸ TTP XX, 410.

II.- Cuerpo, conocimiento y pasión: Spinoza frente al gobierno de la imaginación.

Comencemos nuestra reflexión en torno a la constitución del pensamiento político de Spinoza revisando su descripción acerca del paralelismo entre cuerpo y mente. En la segunda parte de la *Ética*, específicamente en la proposición 12, y luego de haber demostrado en la proposición 10 de esa misma parte la imposibilidad de que el hombre pueda comprenderse como sustancia, Spinoza afirma que el conocimiento de una idea relacionada con el cuerpo implica también un conocimiento de éste desde el alma humana³⁴⁹, haciendo imposible comprender que el conocimiento de los cuerpos dependa exclusivamente de la sensación. En otras palabras, el conocimiento de los cuerpos no dependerá meramente, para su comprensión, de lo que desde la sensación pueda describirse, sino que se necesitaría del concurso del alma para tener una idea plena de aquello que el cuerpo percibe desde los sentidos. Así, de acuerdo con Spinoza, el alma tendrá la capacidad de comprender desde el cuerpo sin que por ello deba explicarse ningún principio de interacción que muestre cómo un cuerpo puede afectar al pensamiento dado que pensamiento y extensión, al ser atributos de una misma sustancia, no necesitarán interactuar sino, tan solo, ser percibir y expresarse.

Desde esta consideración, Spinoza sienta las bases no ya ontológicas, sino gnoseológicas, de un modelo de subjetividad en el que el conocimiento de las ideas percibidas desde el cuerpo será también un modo de conocimiento del pensamiento, cuestión por la cual las pasiones humanas no podrán concebirse como poseedoras del poder suficiente para juzgar, sin el concurso de otra facultad, en torno a aquello que les afecta. En tal sentido, Spinoza concibe a la intelección, en tanto que facultad encargada de dar cuenta de los modos y atributos de la sustancia, como la capacidad para comprender el hecho de que no habría nada en la mente que no sea también un modo de afección corporal³⁵⁰. Por esta razón, la causa de error dentro del pensamiento de Spinoza no estaría en la percepción que el alma tenga de lo que se representa desde el cuerpo, sino en el intento de suplir, empleando entes de imaginación, la incapacidad circunstancial del

³⁴⁹ *Ética*, II, prop. 12, p. 86.

³⁵⁰ *Ética*, II, prop. 13, p. 87.

entendimiento para comprender la esencia adecuada de una cosa³⁵¹. De ahí que los intentos por brindar a los entes de imaginación la misma legitimidad que a los entes de razón se deba, en primer lugar, no a una forma de hacer valer una pasión sobre otra, sino al intento de reafirmar una concepción meramente imaginativa de aquello sobre lo cual el alma intenta tener una idea adecuada. Por ello, la razón que explicaría el hecho de que algunos hombres prefieran formas de gobierno inspiradas en el miedo, radicaría en el hecho de que no verían necesario que los entes de imaginación se subordinen a entes de razón. Esta insubordinación de los entes de imaginación a los entes de razón condicionará al cuerpo a expresarse con ideas inadecuadas desde la cuales posibilitará la conformación de formas de gobierno en la que los entes de imaginación asuman la legitimidad de aquello que la razón no ha podido conocer con la claridad. Por esta razón, y tal como Lomba sostiene,

La inadecuación y el error no son sino figuras que adopta la negatividad implicada en el modo finito, es decir, en que el error y la ficción no están en las ideas (inadecuadas) mismas, sino en la relación mantenida entre esas ideas y un alma que es siempre idea de un cuerpo separado de, pero en relación necesaria con, otros cuerpos. El que tanto nuestra existencia como nuestra actividad se hallen en dependencia directa de otros modos finitos que a su vez tampoco son sino partes componentes de un horizonte plural de potencias en conflicto, es lo que determina la causalidad propia de este ámbito como causalidad transitiva, inadecuada.³⁵²

Según Lomba, la incomprensión de una idea implica no solo la imposibilidad de comprender cómo ésta describe las particularidades de un modo de la sustancia sino, sobre todo, la imposibilidad de que desde la relación entre estas ideas y el alma emerja un tipo de afecto que reclame un vínculo con otros cuerpos que no dependa de la violencia y el miedo. Por ello, lo que Lomba denomina *horizonte plural de potencias en conflicto*, en un contexto regido tan solo por entes de imaginación, podría comprenderse como un horizonte de pasiones en el cual formas mínimas de consenso no podrían aparecer. Así,

³⁵¹ TRE § 29, 16.

³⁵² Lomba, P. “De afectos y preceptos” en *Éndoxa: Series Filosóficas*, UNED, Madrid, N° 16, 2002, p. 214.

en este contexto, el establecimiento de una forma de gobierno monárquica surgiría como alternativa para regular estos conflictos³⁵³. Sin embargo, a la luz de una reconsideración de nuestros afectos y de su relación con nuestros contenidos de conciencia, Spinoza se decantará por una forma de gobierno democrática, esto es, una forma de gobierno que, manteniendo los beneficios prácticos de la monarquía, no apele a entes de imaginación para legitimar su funcionamiento.

Así, al contextualizar su reflexión en torno a lo que denomina *estado político* en el *Tratado político*, Spinoza afirma:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (como dijimos en el § 9 del capítulo III), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.³⁵⁴

De acuerdo con Spinoza, los hombres se decantarían por la conformación de un *estado político* debido a su tendencia natural a buscar seguridad³⁵⁵. Sin embargo, de lo que se trataría, según Spinoza, es de explicar no solo la fundamentación ontológica de la noción de soberanía sino, sobre todo, de evaluar las diversas formas de gobierno posibles en función de sus capacidades efectivas para serle útiles a los hombre en su esfuerzo por expresar su libertad³⁵⁶. En este sentido, siguiendo a Spinoza, la tendencia natural de los hombres a guiarse por las pasiones sin tener un conocimiento adecuado de la sustancia

³⁵³ TP VII, § 5, 143-144.

³⁵⁴ TP VI, § 1, 122.

³⁵⁵ TP III, § 3, 101.

³⁵⁶ Ya en TP II, § 1 y § 2, 84-85, Spinoza da cuenta de las relaciones que existen entre el TP y lo expuesto en la *Ética*, asunto que muestra la indisoluble relación entre el concepto de libertad desarrollado por Spinoza en sus trabajos anteriores y el *Tratado Político*.

será lo que conduzca a los hombres a fomentar formas de gobierno que promuevan la esclavitud.

Resulta evidente que en este punto del *Tratado político* Spinoza dirige su crítica al modelo antropológico de Hobbes, en particular a su concepto de pasión. De acuerdo con el filósofo holandés, el concepto hobbesiano de pasión se comprendería exclusivamente desde la pasividad, esto es, como mero efecto de la forma en la cual la materia genera movimiento en el cuerpo humano. Según esta perspectiva, la pasión solo se entenderá mediante la idea de que el afecto, antes de asumirse como principio explicativo de la acción, se consideraría como reacción mecánica y no expresión material de la forma de comprensión de las ideas. En este punto, y antes de considerar los afectos como principio explicativo de la acción, Spinoza criticará el hecho de que, al suponer que la razón solo puede comprenderse a partir de los afectos y no desde la autonomía que le corresponde en tanto modo de la sustancia, la razón solo determinaría los medios necesarios para alcanzar lo que la pasión exige. Así, la crítica spinoziana se dirige a considerar las consecuencias prácticas de un modelo materialista que supone que la razón habrá de estar subordinada –y no en paralelo– con las pasiones.

Por ello, desde esta perspectiva, Spinoza verá menos ventajas en una forma de gobierno fundada en una metafísica materialista que en una forma de gobierno en la que la razón y los afectos se impliquen mutuamente. Así, al no existir subordinación de la mente sobre el cuerpo, las ideas que nos formemos, si no son adecuadas, no podrán concebirse en relación con la sustancia y, por ende, se entenderán como incapaces de sustentar un orden político que garantice la seguridad sin apelar al miedo. En este punto, por el contrario, Hobbes sostiene, que solo las ideas que trascienden los límites de lo que el movimiento puede mostrarnos se comprenderán como inadecuadas y, debido a ello, toda idea recogida por la imaginación también fundamentará la teoría de las pasiones con la que se justificaría la salida del Estado de Naturaleza a un Estado político.

Ahora bien, la posición de Spinoza se dirige, por un lado, contra los fundamentos materialistas desde los cuales el pensamiento hobbesiano pretende justificar el surgimiento de la soberanía, y por otro, contra la forma en la que Hobbes concibe las

bases afectivas del contractualismo. Para Spinoza, si bien los afectos juegan un papel fundamental, un contractualismo basado en ideas adecuadas no solo dependerá de lo que las pasiones expresen sino, sobre todo, de cómo los hombres sean capaces de ofrecerse, a partir de aquello que puedan comprender, un sistema de gobierno que se identifique con su naturaleza finita.

Más aun, al reducir los afectos a su dimensión estrictamente material, Hobbes estaría suponiendo que el cuerpo se bastaría a sí mismo para comprender aquello que le beneficia y aquello que le perjudica y, por tanto, la razón se conformaría con determinar los medios para alcanzar lo que desde nuestra mera apetencia consideremos favorable o no. Por esta razón, en el apéndice de la primera parte de la *Ética*, Spinoza critica dicha postura señalando que

[los ignorantes] creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos, conduce a la salud, los objetos por los que es causado, se llaman bellos; y feos, en cambio, los que producen el movimiento contrario. Además, los que afectan al sentido por medio de la nariz, se llaman olorosos o fétidos; los que por la lengua, dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc.; y los que por el tacto, duros o blandos, ásperos o suaves, etc. Y, en fin, los que afectan al oído, se dice que producen ruido, sonido o armonía; y este último tanto ha hecho desvariar a los hombres que han creído que también Dios se deleita con la armonía. Ni faltan filósofos que se han persuadido a sí mismos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas.³⁵⁷

³⁵⁷ *Ética* I, 72, (Apéndice).

Este fragmento, tomado del apéndice de la primera parte de la *Ética*, permite complementar la reflexión que hemos estado desarrollando acerca de cómo Spinoza critica el modelo antropológico hobbesiano, en particular la idea de que los afectos no podrán comprenderse por una facultad distinta a la imaginación. De acuerdo a lo que expresa Spinoza, una visión de la naturaleza humana en la que las pasiones subordinen a la razón nunca estará en condiciones de explicar la naturaleza de la libertad más allá los entes de imaginación y, por tanto, las formas de gobierno que emerjan de una concepción de esta naturaleza, distarán mucho de ser auténticamente útiles a todos los hombres

Sin duda, la crítica de Spinoza al materialismo hobbesiano se inscribe en un tipo de escepticismo que rechaza una consideración estrictamente materialista de los afectos. De esta forma, y tal como señalamos en el apartado anterior, al comprender los afectos como modos, Spinoza rechaza el modelo hobbesiano de soberanía en tanto que su fundamentación sería exclusivamente materialista y, por ello, el poder político solo será posible representarlo a partir de entes de imaginación. Debido a esto, en el *Tratado político*, Spinoza sostiene respecto a la monarquía absoluta que, al estar principalmente estructurada a partir de entes de imaginación, los hombres supondrán erróneamente que el poder podrá recaer en manos de una sola persona. En palabras de Spinoza

no cabe duda que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad, están muy equivocados. Pues en *el capítulo II hemos demostrado que* el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta, es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima.³⁵⁸

Al criticar los prejuicios desde los cuales se pretende pensar al poder sin atender a la realidad material que le es inherente, Spinoza rechazará concepciones de soberanía, que como la de Hobbes, se basan principalmente en las posibilidades representativas de

³⁵⁸ TP VI, §5, 124.

la mera imaginación. En este sentido, Spinoza abogará por un tipo de realismo político en el cual la imaginación pierda la capacidad de considerar como ente a lo que desde el cuerpo se pueda representar sin atención a lo que el entendimiento pueda percibir. Así, no bastará con sentir placer o desagrado para concebir algo como moralmente bueno o dañino, sino que también hará falta dotar a los afectos de ideas adecuada, esto es, ideas que nos permitan comprender lo que el cuerpo percibe desde los sentidos; esto será, según Spinoza, lo que mejor refleje la naturaleza de la condición humana en tanto que modo de la sustancia.

Así, el estudio de lo político en Spinoza no se entenderá separadamente del estudio sobre cómo los afectos de los hombres se expresan de forma natural, esto es, en íntima relación con la razón y no de manera separada de ésta. En este punto, podríamos afirmar que, en términos generales, el pensamiento político spinoziano no pretende desarrollar un estudio de lo político exclusivamente racionalista, esto es, al margen de la forma en que el cuerpo pueda expresarse afectivamente. Por ello, al igual que Hobbes y Maquiavelo, Spinoza pretendería explicar lo político en un contexto contrario a cualquier clase de utopía³⁵⁹ y, en consecuencia, su reflexión (al igual que las de los otros pensadores mencionados) se inscribe dentro de un ámbito que, en términos generales, puede denominarse realismo. No obstante, y pese a esta familiaridad general, Spinoza se distancia tanto de la argumentación hobbesiana en favor del contractualismo como de la concepción maquiaveliana del poder en general.

Según lo anterior, la crítica spinoziana al realismo político que le precede supone también una crítica tanto al concepto hobbesiano de pasión como a la idea de subordinación de la razón frente a los afectos. Así, el pensador holandés resaltará que su intento por dar cuenta de lo político se basará en una metafísica en la que materia y pensamiento solo podrán comprenderse como atributos en permanente concordancia. Así, el rechazo de Spinoza a una metafísica materialista que solo reconoce la existencia de entes de imaginación, se explicaría, en palabras de Chauí, de la siguiente manera:

³⁵⁹ “Puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” TP I, § 7, 83.

Por su immediatez, la imaginación [para Spinoza] necesariamente forja génesis inadecuadas, cadenas causales imaginarias en las que ciertos efectos son tomados por causas, de suerte que la cadena causal, además de invertida, es una secuencia de efectos cuyas causas permanecen ignoradas. Como consecuencia, las cadenas causales imaginarias culminan en la imagen de una causa primera trascendente, concebida como causa eficiente y como causa final de todas las cosas, extrínseca a los afectos, identificada con la libre voluntad y, por eso mismo, considerada contingente.³⁶⁰

De acuerdo con Chauí, al rechazar un modo de fundamentación de lo político basado en entes de imaginación, Spinoza también estaría rechazando una forma de concebir tanto la libertad como el espacio del hombre en la naturaleza. Por ello, al entender al hombre solo como modo de la sustancia, cualquier intento de explicar las pasiones como causa suficiente de la acción implicará revertir el orden causal que la razón ha descubierto por un orden causal determinado, contrariamente, por los efectos. En un contexto donde predominaría esta reversión en la que los efectos se concebirían como causas, la experiencia entenderá como sustancia aquello que desde la razón se presenta como modo o atributo. Así Chauí, sostiene que Spinoza estaría demostrando que la imaginación, por sí sola, no estaría en condiciones de representar cómo los hombres se relacionarían entre sí teniendo una idea adecuada de su verdadera naturaleza. Por el contrario, desde la mera imaginación los hombres buscarán representar sus relaciones suponiendo que son sustancias autónomas y, por tanto, capaces de decidir su propio destino, lo cual, siguiendo a Spinoza, es no solo contradictorio sino, a la postre, la causa de su esclavitud.

Ahora, pasemos a explicar cómo a partir de su crítica al materialismo, Spinoza desarrolla una concepción del Estado que posibilitaría que los hombres se organicen democráticamente –mediante un contrato– sin necesidad de postular la existencia de entes de imaginación; por el contrario, en el marco de lo que la razón puede comprender, será

³⁶⁰ Chauí, M. *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004, p. 212.

posible concebir un modelo de organización política en el que todos los hombres se vean representados por un tipo de institucionalidad (basada en la noción de finitud) en la cual los individuos, en tanto modos, comprendan sus particularidades así como los mecanismos para poder relacionarse de forma más provechosa.

III.- La política y la forma de la razón: la ciencia de lo político y su relación con la Ética.

En el *Tratado teológico-político*, Spinoza desarrollará su reflexión en torno a la libertad suponiendo que solo teniendo una idea adecuada de ésta se podrá distinguir entre el auténtico pensamiento político (fundado en una ontología monista representada por Dios) y un tipo de pensamiento que, si bien también exige denominarse político, no representará sino el intento de superposición de categorías teológicas dentro del ámbito de la acción.

Es así como en el prefacio del *Tratado teológico-político* Spinoza procede a representar a la teología tradicional como fundamentación del pensamiento supersticioso el cual, a su vez, buscaría fundar un orden político mediante la imposición de entes de imaginación. Dicha imposición, según mencionamos anteriormente, se identifica con una concepción de la realidad que distingue entre sustancias creadas e increadas y que pretende suponer un orden trascendente, esto es, un orden teleológico, el cual determinaría de antemano el sentido de la acción humana. Tal como Deleuze sostiene, dentro del contexto en el cual Spinoza desarrolla su concepción de lo político, esto es, desde la inmanencia, no se podrá concebir una dimensión suplementaria³⁶¹, es decir, una dimensión ulterior, más allá de la naturaleza naturalizante que brinde a la naturaleza naturalizada un sentido diferente al que muestran los modos y atributos. A través de una concepción predominantemente teológica, la política se concebiría como un modo de reflexión sobre la vida práctica que atendería, principalmente, a la forma en la cual, mediante la experiencia, representamos aquello para lo que habrían sido creados los hombres. Spinoza, tal como Deleuze sostiene, busca mostrar en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político* que dicha concepción invitaría a asumir como real lo que

³⁶¹ Deleuze, G. *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco, 1988, p. 128.

la razón no puede comprender, esto es, una fundamentación trascendente de la política que estaría fuera de los límites de la razón.

De acuerdo a esto, Spinoza buscará dar continuidad a la concepción de la libertad desarrollada al final de la *Ética* mediante una concepción de lo político capaz de sustraer de toda explicación sobre la moral y la vida en sociedad al pensamiento teológico tradicional, el cual sería el responsable de ofrecer una explicación sobre la realidad desde entes de imaginación.

Así, Spinoza afirma en el prefacio del *Tratado teológico-político* que:

Constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necesidades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aun más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos, y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor a los hombres.³⁶²

El fragmento que acabamos de citar se comprende como una extensión de la crítica de Spinoza al modelo supersticioso en el marco del apéndice de la primera parte de la *Ética*. En estos textos, el pensador holandés expone razones para distanciarse de modelos explicativos en los que la mera sensación justifique la prevalencia de la imaginación sobre las capacidades de la razón. Así, Spinoza articula entre la *Ética* y el *Tratado teológico-político* una crítica al modelo de razón instrumental desarrollado por Hobbes –y luego seguido por autores como Locke o Hume– en el que las funciones de

³⁶² TTP (Prefacio), 62-63.

dicha facultad se restringirían estrictamente al cálculo, subordinándola del todo a lo que la imaginación pudiera representar. Frente a esta visión, Spinoza opone una concepción de razón, que basada en su concepción de sustancia, mostraría que dicha facultad comprendería –desde un punto de vista meramente intelectual– la idea de causa en simultaneidad con aquello que los sentidos perciben. Esto mostraría que ambos (sentidos y razón) serían facultades equidistantes y en permanente interrelación. Ahora, la diferencia entre razón e imaginación radicaría en que la razón posibilitaría el conocimiento de la naturaleza de la sustancia; en cambio, la imaginación posibilitaría la descripción de modos del pensamiento y de la extensión que exijan la participación de los sentidos y los afectos.

Ahora bien, en el marco de esta crítica desde la que podemos dar cuenta de los vasos comunicantes entre la *Ética* y el *Tratado teológico-político*, Spinoza señala a la concepción instrumentalista de la razón como responsable del desarrollo de la subordinación de lo político a lo teológico. Si bien es cierto que esta crítica parece reducirse solo a la dimensión supersticiosa del modo de razonamiento teológico, en el fondo, tal como veremos, Spinoza buscará con ello criticar también las bases gnoseológicas del materialismo así como a las formas de gobierno que de dicho materialismo emerjan. De ahí que el desdén spinoziano hacia quienes niegan los poderes de la razón también pueda entenderse como una crítica a los que afirman la supremacía del pensamiento teológico frente a los poderes demostrativos de la razón especulativa. Por ello, si bien pareciera que Spinoza coincidiría con Hobbes en la crítica a la teología y al aristotelismo, la crítica de Spinoza no solo se limita a dar cuenta de lo contradictorio que resultaría suponer como fundamento de un orden político la idea de un Dios trascendente, sino también lo inconveniente que sería proponer un modelo explicativo acerca de lo político que subordine la razón a la imaginación, ya que esto terminaría sirviendo de basamento a un Estado monárquico. Por ello, Spinoza afirmará que

el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no

consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre.³⁶³

El rechazo a la monarquía que venía esbozando Spinoza desde la primera parte de la *Ética* (a propósito de cómo los hombres que subordinan la razón a la imaginación atribuirían la cualidad de sustancia a entes meramente imaginarios) termina de desplegarse en el *Tratado teológico-político* mediante una crítica a la forma en que los afectos de los súbditos se ven moldeados en función de las necesidades del soberano. De acuerdo con la cita anterior, vale la pena señalar que Spinoza critica a la monarquía en tanto fundamentada en la superstición y, además, en tanto que pretende usurpar el poder de los individuos para representar sus propios intereses. Si bien en el *Tratado político* Spinoza considera a la monarquía como una forma de gobierno entre otras posibles, también reconoce que ésta tiene limitaciones insuperables a la hora de representar la diversidad de intereses de sus súbditos. De igual manera, Spinoza critica el hecho de que Hobbes quiera justificar la conexión entre un modelo de soberanía de naturaleza contractual y la conformación de una forma de gobierno monárquica, ya que si bien la monarquía tendría como base un pacto, ésta no tendrá otra alternativa que usar la fuerza ya no para exigir obediencia, sino para forzar la representación de intereses individuales desde un tipo de institucionalidad unipersonal sintetizada en el monarca. Por ello, tal como sostiene Villacañas, el pensamiento hobbesiano, dentro del contexto del pensamiento político de la temprana modernidad, será el *enemigo a batir*³⁶⁴, esto es, la concepción política que pretenderá justificar el establecimiento de un régimen monárquico en medio de un contexto histórico donde los hombres estarían luchando tanto por su libertad religiosa como por la conformación de una institucionalidad alternativa que les permita liberarse del conservadurismo y el anti-republicanismo que representa la institución monárquica.

De acuerdo a lo anterior, Spinoza supone que la instrumentalización de la razón será el síntoma de una concepción de la política que, en el mejor de los casos, buscará suplir la teleología con la que se fundamenta el modo de razonamiento imaginativo-

³⁶³ TTP (Prefacio), 64-65.

³⁶⁴ Villacañas, J.L. "Contrato en Kant: del Liberalismo al Republicanismo" en Duso, G. (ed.). *El contrato social en la filosofía política moderna*, Madrid, Res Publica, 1998, p. 244.

supersticioso por un modelo contractual mediante el cual se pretenderá justificar la monarquía a partir del miedo. En ambos casos los afectos, sea cual sea su manifestación, solo se considerarán expresiones corporales a ser reprimidas dentro de cualquier orden político y solo útiles para garantizar el apuntalamiento del monarca.

De este modo, si bien no puede hablarse de una ciencia política en Spinoza independiente de su ontología (ya que, dada su fundamentación, la política no sería otra cosa que el estudio de la dimensión práctica, contingente y limitada de los modos de la sustancia), la primera orientación que brinda el pensador holandés en relación a cómo se desarrollaría el estudio sobre lo político se enfoca en argumentar a favor de la separación entre teología y ontología, esto es, a favor de la separación entre un modo de pensar a Dios desde entes de imaginación y un modo de pensar a Dios desde la razón, la cual será, en última instancia, la responsable de conocer adecuadamente las ideas que puedan tenerse sobre la sustancia y sus modos, cuestión que, tal como señalamos, no podrá prescindir del conocimiento de los afectos y del propio cuerpo.

Por esto, el plano de la inmanencia, al carecer de toda racionalidad teleológica, solo podrá concebirse, según Deleuze, como el plano de la *composición*³⁶⁵, es decir, el plano mediante el cual los modos se relacionan en función de sus limitaciones. En otras palabras, el plano del que habla Deleuze se refiere al contexto en el cual, en medio de las dificultades derivadas de tener una comprensión limitada de sí mismo y del entorno que le rodea, el sujeto buscará relacionarse con otros sin necesidad de imponerse mutuamente un tipo de orden que, previo a toda experiencia, ambos consideren favorable y conveniente. Dicho plano de composición se diferenciaría del plano que podríamos llamar de ‘organización’ el cual, en el ámbito de la vida política, pretende imponer un orden preestablecido de naturaleza trascendente basado en la prioridad de criterios teológicos sobre criterios gnoseológicos. En este sentido, a diferencia de lo que históricamente se comprendía como la función de la teoría política, la filosofía de lo político en Spinoza no se encargaría de determinar cuál sería la forma del orden trascendente más adecuado para que los hombres se organicen políticamente³⁶⁶, cuestión

³⁶⁵ Deleuze, G. *Spinoza: Practical Philosophy*, op.cit., p. 128.

³⁶⁶ “Just as the physical sciences of the seventeenth and eighteenth centuries had not yet been fully divorced from philosophy, so also the social sciences were not yet established as distinct disciplines. In this era, these

que circunscribiría a la ciencia política al ámbito de la mera descripción sobre los fundamentos teológico-político de las utopías. Por el contrario, desde la concepción spinoziana, el estudio de lo político se comprende también como el estudio de la forma en que los modos de la sustancia expresarán su potencia en un plano estrictamente contingente, es decir, en un plano carente de certezas más allá de lo que la razón –y no la fe– permite comprender acerca de Dios y de sus modos.

Así, para Spinoza, tal como sostiene Den Uyl, suscribir un pacto implica suponer un tipo de racionalidad diferente a aquella que naturalmente expresan los hombres a través de su corporalidad dentro del Estado de Naturaleza³⁶⁷. Por ello, si bien esta racionalidad involucra también un modo de actuar de acuerdo a los afectos, las pasiones implicadas en el tránsito del Estado de Naturaleza al *estado político* (para usar la expresión de Spinoza) se considerarán ya no desde el punto de vista del interés individual, sino desde el punto de vista del interés colectivo, dado que, en tanto que modos de la sustancia, al reconocer sus limitaciones, éstos (los hombres) buscarán articular el tipo de organización política que mejor represente su naturaleza³⁶⁸. En este sentido, el contractualismo spinoziano se basará, sobre todo, en una concepción colectiva de la racionalidad y de los afectos sin la cual no se podrá garantizar la superación de aquellas concepciones que pretendan fundar sus modelos explicativos sobre lo político en formas de materialismo basadas en la primacía de la imaginación como facultad representativa. De acuerdo a lo anterior, pensar la política en Spinoza equivale a pensar también en las

sciences were still a part of the traditional conception of moral and political philosophy. That is to say, the social "sciences" were still regarded as a means towards recommending proper governmental policy. One studies the nature of man in order to make more intelligent proposals for governing society. In this respect the role of social science was much the same as it was in the time of Aristotle. The real difference between ancient and modern social science came with respect to the approach taken towards the study of man. Although Hobbes was not completely successful in creating a social science free of moral categories, he was influential in ushering in a new sense of realism to the study of man. No longer would we see human nature in light of some utopian standard. Instead we would seek to understand "men as they are" and treat human nature as the physicist treats matter. Once we have accurate theories about how men actually do behave (as opposed to how they ought to behave), the kinds of policy recommendations that are drawn from that analysis are more likely to be successful." Den Uyl, D. "Passion, State, and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association" en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, N° 3, julio 1987, p. 372-373.

³⁶⁷ Den Uyl, "Passion, State, and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association", *op. cit.*, p. 386.

³⁶⁸ Esto es, un tipo de organización política en la que las pasiones no se presenten como un estorbo o un obstáculo. En palabras de Tatián "Las pasiones no son una *perturbatio* en el orden de las cosas sino un efecto propio y necesario de los modos finitos en cuanto partes de la naturaleza". Tatián, D. "Spinoza, un realismo anómalo de la paz", *op. cit.*, p. 98.

condiciones con las cuales la multitud articula una noción colectiva de pasión que no promueva modos de organización política que exija la subordinación de unos hombres frente a otros.

En este sentido, el realismo político de Spinoza no prescindirá de las condiciones concretas con las cuales se expresan colectivamente las pasiones. Por ello, las luchas contra la monarquía, la separación entre pensamiento político y pensamiento religioso y el desarrollo de un derecho al margen de la teología heredada del aristotelismo escolástico se comprenderán como procesos immanentes (esto es, dentro de los límites de la sustancia) que mostrarían el esfuerzo de los hombres por conformar un Estado que sustituya el imperio de los entes de imaginación.

Así, parafraseando a Lomba (a propósito de su análisis en torno a la presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Schmitt), la historia será el espejo en el cual se reflejará la lucha por legitimar modos de gobierno que, en el caso de los regímenes monárquicos de fundamentación teológica, tratarán de justificarse mediante “un derecho de origen trascendente a toda normatividad positiva”³⁶⁹, algo enteramente opuesto al modo de justificación que pretende un orden democrático pues su fundamentación radica en un derecho de origen inmanente y, por tanto, capaz de representar los intereses de los hombres no solo en tanto individuos, sino, sobre todo, en tanto colectivo.

Ahora bien, según Spinoza, este derecho solo podrá expresarse mediante la conformación de un pacto. Sin embargo, y a pesar de las similitudes iniciales, la postura spinoziana respecto al origen y consecuencias del contractualismo terminará siendo considerablemente distinta a la postura de Hobbes.

Así, Spinoza establece en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político* que

[los hombres] hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en

³⁶⁹ Lomba, P. “Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt” en *Éndoxa: Series Filosóficas*, UNED, Madrid, N° 39, 2017, p. 182.

adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio.³⁷⁰

Así, en tanto que incapaz (contingentemente, no necesariamente) de conocer adecuadamente una idea, la constitución natural del hombre emplearía su poder para satisfacer sus necesidades desde la suposición de que los otros representarían para sí más un obstáculo que una ventaja. Esta es la tesis que se establece cuando Spinoza supone que una representación inadecuada de la razón y de las pasiones humanas implicará una representación inadecuada de los hombres en general. Por ello, suponiendo que la mayoría de los hombres no asuma el conocimiento de la sustancia como fundamento de su vida afectiva sino que, por el contrario, se conciban como autosuficientes y, por ende, creyéndose capaces de determinar el bien y el mal solo en función del placer o el displacer, Spinoza asume que el despliegue individual de la fuerza no solo testimoniaría la ausencia de un conocimiento adecuado acerca de la sustancia, sino que también implicaría la constante posibilidad de impedir a los hombres expresar su potencia. Por esa razón, el empleo de la fuerza para someter unos hombres a otros se comprende como el síntoma de un tipo de soberanía fundada en una concepción del hombre predominantemente imaginativa. Así, de acuerdo con Spinoza, la posibilidad de que los modos expresen su potencia vendría acompañada de una concepción de la soberanía en la que los individuos, en lugar de ver al otro como un obstáculo, lo aprecien como una ventaja para conservarse mejor tanto personal como colectivamente, lo que se traduce en eso que Spinoza denomina “perseverar en el ser”³⁷¹.

³⁷⁰ TTP XVI, 335.

³⁷¹ *Ética* III, prop. 6, 132.

Sobre esto cabe hacer dos señalamientos: en primer lugar, la idea spinoziana de perseverar en el ser no se identifica con la mera sobrevivencia física (según podría entenderse en un esquema de naturaleza materialista como el hobbesiano); por el contrario, Spinoza supone que perseverar no es solo sobrevivir orgánicamente de la mejor manera posible sino, sobre todo, conocer adecuadamente. Por ello, la posibilidad de la supervivencia física dependerá de cómo el entendimiento sea capaz de alcanzar una idea adecuada de su propia naturaleza. De otra forma, según expone Spinoza en el prefacio al *Tratado teológico-político*, el hombre al confundir el efecto con la causa supondrá que es autosuficiente y tendrá una idea inadecuada respecto a su propia libertad, lo cual le llevará a creer que sobrevivirá con mayores ventajas si logra imponerse frente a otros hombres así sea mediante el uso de la fuerza. Este será un punto crucial a partir del cual el pensador holandés desarrollará una posición en favor de la democracia caracterizada como la forma de gobierno capaz garantizar un mayor grado de libertad a los individuos³⁷².

En segundo lugar, perseverar en el ser no implicará tampoco la desaparición de lo estrictamente individual bajo la forma de un colectivismo contractual que reduzca al mínimo toda diversidad en pro de un Estado colectivista. Por el contrario, y tal como señala Spinoza, la suscripción del pacto por parte de una diversidad de hombres implicará que el carácter colectivo del Estado resultante deberá representar, precisamente, la multivocidad que lo ha producido y, por tanto, buscará la representación política adecuada que ponga de relieve esta diversidad. De ahí que Spinoza se decante por un modelo de Estado democrático, pues considera que solo un modelo de esta naturaleza puede reflejar de mejor manera la naturaleza múltiple, temporal y diversa que lo ha originado. Más aun, volviendo a la cita anterior en la cual Spinoza explica la naturaleza de los pactos, el uso de la fuerza sería legítimo a la hora de proteger el deseo de la mayoría de conformar un régimen cuya potencia radique en su carácter colectivo. Por ello, el despliegue efectivo de la fuerza nunca estaría sujeto a ninguna clase de estructura paralela al poder constituido.

³⁷² TTP XVI, 341.

De esta forma, Spinoza sostiene que cualquier pacto solo puede tener fuerza en virtud de su utilidad y que, suprimida ésta, el pacto queda anulado *ipso facto* al carecer de valor³⁷³. Al respecto, queremos aclarar que, para Spinoza, utilidad no es un concepto plano, meramente reductible a la experiencia y, por ende, considerable solo mediante el conocimiento proveniente de los sentidos; por el contrario, utilidad se entiende como la capacidad para conservar mejor la sustancia, vinculándose íntimamente con aquello que permita obtener un conocimiento adecuado de los modos de ésta y con lo que permita a los modos expresar mejor su potencia. En tal sentido, al abarcar la esfera de lo que puede percibir el entendimiento y de lo que pueden percibir los sentidos, el concepto spinoziano de utilidad se consideraría opuesto a la manera en que se concibe dentro de la ontología materialista hobbesiana en donde lo útil se entiende solo como aquello capaz de ofrecer ventajas para alcanzar, a través de la mera sensación, eso que creemos es beneficioso para nosotros. Por esta razón, la utilidad en Spinoza no puede comprenderse como un simple criterio pragmático, sino como un criterio bivalente ya que, en primer lugar, implica conocimiento adecuado y, en segundo lugar, contempla una disposición afectiva orientada a establecer relaciones con lo que conserva el cuerpo de mejor manera. Debido a ello, los individuos romperán el pacto si el tipo de soberanía que han conformado no permite una comprensión de la utilidad tal como la acabamos de describir, esto es, como el conjunto de mecanismos efectivos que le permitan a los modos de la sustancia conocer, sentir y expresar adecuadamente los afectos que le permitan, tanto en su dimensión individual como colectiva, conservarse mejor.

Así, al establecer su derecho a conservarse mediante la imposición de un pacto que le resulte útil, los hombres podrán gobernarse por pactos de orden democrático; de ahí que Spinoza sostenga que

el derecho [a buscar un pacto que le sea útil] se llama democracia; ésta se define, pues, [como] la asociación general de los hombres, que poseen colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue

³⁷³ TTP XVI, 336.

que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo.³⁷⁴

De acuerdo con Spinoza, la democracia emergería como consecuencia natural de una concepción del derecho con la cual los individuos, al transferir su poder, renuncian circunstancialmente y de forma parcial (mientras el pacto sea capaz de mostrar su utilidad) a valerse de todos los medios que crean convenientes para garantizar su subsistencia. De acuerdo al concepto spinoziano de democracia, se debe establecer un régimen en el que el proceso de delegar en otros la responsabilidad de proteger y representar al colectivo se traduzca también en el establecimiento de un mecanismo de representación garante del derecho a refundar dicha forma de gobierno si se da el caso de que quienes lo representan conviertan al Estado democrático en una organización inútil. En este sentido, para Spinoza, la fisionomía de la democracia permitiría que, en caso de tener que refrendarse un nuevo pacto, no deba refundarse el Estado por completo.

Desde esta perspectiva, y de acuerdo a lo que expresa Spinoza tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político*, la reflexión sobre la naturaleza de la sustancia se traduciría en una reflexión acerca del modo de concreción de un tipo de soberanía que posibilite la constitución de una forma de gobierno de naturaleza democrática. Esto significa que, al momento de reflexionar sobre los modos de la sustancia (y, en particular, sobre el cuerpo) su ontología adquirirá la forma de un estudio sobre cómo, intelectual y afectivamente el hombre, en tanto modo, buscará desplegar su potencia en el plano contingente según aquello que pueda conocer adecuadamente. De acuerdo a lo anterior, carente de una ciencia política en términos autónomos –ya que ésta solo puede concebirse en el marco del estudio de la sustancia–, Spinoza reflexiona en torno a lo político atendiendo a las especificidades mediante la cuales los hombres expresarán su potencia en función de lo que puedan conocer verdaderamente. Por ello, y en tanto reflexión relativa a las posibilidades efectivas de los hombres en el espacio político, la concepción spinoziana del Estado girará también en torno a una concepción del derecho basada en el paralelismo existente entre la extensión y el pensamiento. En este sentido, el saber sobre lo político en Spinoza (o, si se quiere, su ontología sobre lo político) será también una

³⁷⁴ TTP XVI, 338.

explicación acerca de la naturaleza del derecho entendida ésta como una reflexión encargada de dilucidar la forma en la cual los hombres expresarán su poder sin que en el intento deban apelar a entes de imaginación, esto es, a explicaciones supersticiosas que le impidan al hombre encontrar mecanismos que optimicen su conservación.

De acuerdo a lo anterior, Chaui afirma que

si la vida política ha de ser, como leemos en el *Tratado teológico-político*, el espacio en el que los hombres lleven una existencia “propia mente humana”, esto es, en paz, en seguridad, en relativa concordia y donde se realice el deseo de cada uno de “gobernar y no ser gobernado”, entonces, aunque esa existencia sea pasional y no esté definida por los dictámenes de la razón, es necesario que los hombres conozcan, por lo menos, los motivos pasionales que los llevan a la obediencia, y cabe diferenciar la obediencia producida por la teología y aquella nacida de las leyes de la Ciudad.³⁷⁵

Chaui propone interpretar el sentido la vida humana en función de una concepción de la libertad capaz de sustraer del ámbito político cualquier idea de autonomía individual absoluta, esto es, suprimiendo toda concepción que suponga que el hombre puede entenderse a sí mismo con la misma autonomía con que se concibe la sustancia. La consecuencia inmediata de una concepción de libertad como la que propone Chaui implica asumir que por obediencia, no se entenderá la subordinación de un poder menor a una autoridad mayor, sino la reducción del sujeto a sus propias determinaciones afectivo-rationales, haciendo innecesaria y contradictoria la presencia de una autoridad que obligue a los hombres, en el ámbito político, a acatar la ley.

Por esta razón la obediencia, tal como la concibe Spinoza en el *Tratado político*, será sinónimo de aquello que la razón debe imponerse a fin de conservarse de la mejor manera atendiendo siempre a la insoslayable necesidad de expresar su potencia mediante sus afectos. Por ello, en el *Tratado político* Spinoza ofrece una aclaratoria fundamental

³⁷⁵ Chaui, M. *Política en Spinoza*, op. cit., p. 92.

para comprender la naturaleza de la obediencia en un contexto político que escapa al orden teológico. Así, en el párrafo 20 del capítulo segundo del mencionado texto, Spinoza señala que,

no obstante, solemos llamar también pecado lo que va contra el dictamen de la sana razón; y obediencia, la voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón. Yo aprobaría, sin reparo alguno, esta forma de hablar, si la libertad humana consistiera en dar rienda suelta a los deseos, y la esclavitud, en el dominio de la razón. Pero, como la libertad humana es tanto mayor, cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos, sólo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia la vida racional y de pecado lo que es, en realidad, impotencia del alma, no licencia contra ella misma, y por lo que el hombre se puede llamar esclavo más bien que libre.³⁷⁶

En este sentido, tomando en cuenta este fragmento y volviendo sobre el comentario de Chaui citado paginas atrás, tenemos que conocer los *dictámenes de la sana razón* equivaldría a conocer la naturaleza de la obediencia y, por tanto, el sentido político –y, en consecuencia, metafísico– del término libertad. Por esta razón, Chaui expone que

la democracia es definida, pues, como *absolutum imperium* (poder absoluto) porque en ella la proporcionalidad entre las potencias y sus poderes es integral. He ahí por qué no hay diferentes formas de democracia que susciten (como en los casos de la monarquía y de la aristocracia) la pregunta por la mejor –hay democracia o simplemente no la hay.³⁷⁷

La democracia, al no estar reñida con la constitución de los modos (pues no se comprende en ella ninguna potencia con derechos distintos a las demás), servirá para fundar un Estado capaz de impedir que las creencias basadas en entes de imaginación y

³⁷⁶ TP II, § 20, 95-96. Parafraseando a Tatián, afirmamos que el pecado solo puede entenderse en el marco de un derecho ya constituido y, por lo tanto, con la capacidad para determinar qué estaría fuera de sus límites. Tatián, D. *La cautela del salvaje*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires 2001, p. 164.

³⁷⁷ Chaui, M. *Política en Spinoza*, op. cit., p. 253

promovidas por la teología se consoliden en la forma de institución, esto es, como un poder promotor de una estructura jurídica que fomente la superposición de un tipo de potencia sobre otra, lo cual siempre se traducirá en violencia. Con esto no queremos sugerir que en un Estado de naturaleza democrática semejante al que propone Spinoza no haya espacio para la violencia; por el contrario, la violencia se entendería siempre en este Estado como una posibilidad que garantizaría que otras maneras de entender el derecho, inspiradas en concepciones contradictorias de la sustancia, no se impongan a la democracia. Dicho de otra forma, en un Estado conformado democráticamente, la violencia solo emergería para proteger el derecho de los hombres a gobernarse según la razón.

Ahora bien, la democracia también generará, de acuerdo a esta concepción, distinciones conflictivas pero también necesarias. De acuerdo a esto, dentro del Estado, la multitud representaría lo diverso e inaprensible, mientras que el poder, como estructura sedimentada, institucionalizada y estable, representaría solo un conjunto determinado de los intereses de esa multitud diversa. Así, el resultado de la distinción entre multitud y poder constituido dentro del Estado democrático se traducirá en tensiones continuas entre la multitud y el poder encargado de representar los intereses de ésta. Por esta razón, la institución encontrará siempre resistencia en una multitud que estará siempre en constante expresión de su potencia. Al respecto, nos interesa resaltar que, lejos de ser perfecta, la democracia según Spinoza afronta el reto de servir como contención temporal y contingente a esa dimensión de la subjetividad que, buscando formas jurídicas que permitan expresar mejor su potencia, entraría en conflicto con toda estructura institucional estable. En otras palabras, según Chauí, la democracia para Spinoza, en tanto poder, será *imperium* y, por ello, ley; sin embargo, al mismo tiempo, será multitud y obediencia, por lo cual, al buscar los hombres primeramente obedecerse a sí mismos antes que al poder de una institución, la estabilidad de la democracia nunca será absoluta y, en consecuencia, se verá obligada a renovarse constantemente. En palabras de Balibar,

toda soberanía del Estado es absoluta, si no ésta no sería tal. Los individuos, nos dice Spinoza, no podrán substraer su actividad de ésta sin encontrarse en la posición de “enemigo público”, con sus riesgos y

peligros (cf. Cap. XVI). Por lo tanto todo Estado, si quiere asegurar su estabilidad, debe conceder a los individuos mismos una libertad máxima de pensar y expresar sus opiniones.³⁷⁸

De acuerdo con Balibar, al ser siempre inevitable el conflicto en toda sociedad, (ya que del hecho de que se establezcan límites jurídicos no se deriva que éstos necesariamente se identifiquen con límites ontológicos relacionados con las posibilidades que todo hombre tenga de concebir la libertad desde las ideas que pueda tener para expresar de mejor forma su potencia), se exigiría que el Estado ofrezca a los hombres la mayor libertad posible sin que éste pierda su estructura para así evitar la pérdida de toda institucionalidad. Al respecto, si bien Balibar parece referirse claramente al capítulo XX del *Tratado teológico-político* (en el cual Spinoza hace una ferviente defensa de la libertad de pensamiento y de expresión), de lo que se trataría, primeramente, sería de poner de relieve el hecho de que Spinoza, de ninguna manera, estaría representando a la democracia como una forma de gobierno exenta de la dualidad institución-individuo; por el contrario, el pensador holandés supone que dicha dualidad habrá de ser comprendida como naturalmente conflictiva dado que los hombres, en tanto modos que buscan siempre expresar su potencia para conservarse mejor, exigirán siempre ser representados plenamente.

En este sentido, y a diferencia de la monarquía, la democracia tendría el poder de identificar en qué dirección debe transformarse (y renovarse) sin que ello implique la completa desaparición del Estado, tal como sí sucede en los regímenes asentados sobre fundamentos teológicos. Por esta razón, Balibar sostiene que

la democracia aparece así como la exigencia inmanente de todo Estado. Esta tesis crea lógicamente un problema, pero ella tiene una significación política muy clara. Todo Estado instituye una dominación y, correlativamente, una obediencia, la cual sujeta a los individuos a un orden objetivo. Pero la condición de sujeto no se identifica por lo tanto a la del esclavo. Una esclavitud generalizada no es un Estado. El concepto de

³⁷⁸ Balibar, E. *Spinoza y la política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 43.

Estado incluye a la vez *imperium* y la *res publica*. En otros términos, la condición del sujeto presupone la ciudadanía es decir la actividad (...) a la cual el Estado democrático presta su pleno desarrollo.³⁷⁹

De acuerdo con Balibar, si bien la democracia es la forma de gobierno que mejor se adapta a la concepción spinoziana de la naturaleza humana, al ser un modo de representación política, no puede sino configurarse mediante un tipo de estructura institucional estable capaz de ofrecer un *orden objetivo*. Sin embargo, en tanto que forma de gobierno, la democracia tendría que esforzarse en buscar nuevas formas de representación más allá de lo que permita formalmente la institucionalidad sin que por eso la búsqueda de nuevos espacios se entienda asociada a ninguna clase de pensamiento teológico. En este sentido, si bien el hombre tendría que relacionarse con la ley dentro de la institucionalidad democrática, su verdadero compromiso ontológico será con aquellas las formas de institucionalidad (existentes o no) que le permitan vivir de tal forma que pueda expresar sus afectos sin verse amenazado. Ahora, si las ideas asociadas a estos afectos le muestran que se encuentra constreñido por una institucionalidad incapaz de representar sus intereses entonces, tal como Spinoza sostiene, el hombre preferirá obedecer la ley de la razón y no la ley de la institución (pues ésta no le permitiría expresar su verdadera naturaleza), justificándose así la ruptura o exigencia (incluso violenta) de restitución del pacto.

IV.- Ontología, poder y ciencia: un balance sobre los contornos de lo político en Spinoza.

En el transcurso de nuestra revisión acerca de la concepción spinoziana sobre lo político pudimos apreciar cómo el pensador holandés se opone al cartesianismo y toma distancia respecto a la filosofía hobbesiana, tanto en lo que respecta a los supuestos que guían su naturalismo materialista como en lo concerniente a su pensamiento político.

En un primer momento, con ayuda de Wolfson, destacamos la manera singular en que Spinoza restringe su pensamiento sobre la sustancia a una metodología que le obliga

³⁷⁹ Ibíd. 51.

a distanciarse del pensamiento cartesiano desde el comienzo. Observamos que, si bien Descartes es fiel en su pensamiento a un tipo de razonamiento de naturaleza geométrica, Spinoza logra demostrar que el modo de razonamiento cartesiano, esto es, la estructura metodológica mediante la cual se despliegan la intuición y la deducción, solo se circunscribe de manera accidental a eso que Wolfson denomina *modo de exposición geométrico* el cual, según señalamos al comienzo de este Capítulo, aparece únicamente a propósito de la demostración sobre la existencia de Dios que Descartes realiza en el apéndice agregado a las *Respuestas a las Segundas Objeciones*. Por el contrario, lejos de considerar al modo de exposición geométrico un tipo de forma expositiva accidental, Spinoza sostiene que el modo de exposición geométrico se encargaría de brindarle al modo de demostración geométrica la sintaxis necesaria para evitar que se considere necesario lo que tan solo es producto de ideas inadecuadas.

Así, en el marco de esta crítica, pudimos observar que el *more geométrico* le permite a Spinoza superar las inconsistencias del pensamiento cartesiano, producto de su aceptación de categorías escolásticas dominadas enteramente por presuposiciones teológicas incapaces de distinguir entre entes de razón y entes de imaginación³⁸⁰. Debido a ello, tal como veíamos, Spinoza rompe con el cartesianismo cuando asume que solo existiría una sola sustancia, lo cual implica una explicación de la realidad del pensamiento y de la extensión que supone que ambas no son atributos de entidades como el yo o la materia sino únicamente atributos de una sola sustancia denominada Dios, la cual solo requeriría para conocerse del uso de la razón.

De esta forma, al depender el conocimiento de la sustancia de cómo la razón sea capaz de seguir aquello que geométricamente pueda pensar, Spinoza rompe con la incipiente tradición cartesiana. El rompimiento con esta corriente significará el replanteamiento de un modo de pensar que niega la distinción entre sustancia creada e increada así como la necesidad de búsqueda de principios que expliquen la interacción entre mente y cuerpo. Así, tal como apreciamos, la labor de Spinoza se concentra en demostrar que, al depender del orden geométrico, el conocimiento de Dios estaría fuera

³⁸⁰ A este respecto véase: Peña, V. “Razón y “fundamento”: Las definiciones de *causa sui*, sustancia y Dios en Espinosa” en *Ingenium. Revista electrónica de historia del pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*, Universidad Complutense de Madrid, N° 1, enero-junio, 2009, pp. 33 y ss.

del alcance de cualquier forma de razonamiento teológico que subordine a la razón a otra clase de facultades incapaces de guiarla sin caer en contradicción.

Considerando lo anterior, Spinoza allana el camino para ahondar en la crítica respecto a cómo la teología tradicional, al distorsionar nuestro conocimiento de Dios, pretende determinar la forma en que los hombres se organizarían políticamente. Ya en la primera parte de la *Ética* y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza subordina a los entes de imaginación a un conocimiento adecuado proveniente de la razón mediante el cual los afectos se expresarían mejor en tanto que modos de la sustancia. El rechazo a los entes de imaginación como fuente de conocimiento adecuado le permite a Spinoza desarrollar su crítica a la superstición desde la que, posteriormente, buscará demostrar las perjudiciales consecuencias de permitir que el pensamiento teológico penetre en el ámbito de la reflexión sobre la naturaleza de la libertad y, por ende, sobre lo político.

De esta forma, Spinoza introduce una crítica a la metafísica tradicional que se traducirá no solo en la ya mencionada crítica al pensamiento cartesiano, sino también en una crítica a la metafísica hobbesiana en la que se establecen, desde la mera sensación, juicios de existencia sobre la materia suponiéndola como única sustancia. Al respecto, la crítica de Spinoza se extiende a cualquier intento por establecer esta clase de juicios mediante formas de razonamiento no dependientes del *more geométrico*, lo cual significa que el soporte ontológico del materialismo hobbesiano y, por ende, su concepción de la verdad, se fundamentan en la incapacidad de someter a crítica sus aseveraciones en torno a la causa del movimiento. En este sentido, diremos que la crítica spinoziana se anticipa a concepciones contemporáneas como las que expresa Quine en *Dos dogmas del empirismo*, según la cual la metafísica del empirismo clásico se basaría en suponer la incorregibilidad de los enunciados empíricos³⁸¹. Por su parte, Vidal Peña denomina a esta clase de empirismo *formalismo primario*³⁸² (o, si se quiere, y siguiendo la terminología de Vidal Peña, “filosofía espontánea de los científicos”³⁸³) y lo vincula a los supuestos

³⁸¹ Quine, W. *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Buenos Aires, pp. 87 y ss.

³⁸² Peña, V. *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 66.

³⁸³ *Ibíd.*

materialistas de corrientes del empirismo moderno como la de Hobbes o con posturas del empirismo analítico como la de Carnap³⁸⁴.

Tal como hemos analizado en páginas anteriores, la crítica de Spinoza a la metafísica tradicional y a la incipiente metafísica moderna se traduce, a su vez, en una crítica a los fundamentos del empirismo hobbesiano el cual intenta justificar un modelo de soberanía basado en una metafísica mecanicista.

Así, posteriormente, y partiendo de la concepción que Spinoza maneja en torno a la experiencia en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*, logramos explicar cómo el pensador holandés se distancia del modelo político hobbesiano para proponer una alternativa que, si bien se fundamenta en un pacto, termina exigiendo la conformación de un Estado de naturaleza democrática.

La posición de Spinoza sobre la naturaleza del Estado y su consecuente rechazo al modelo político hobbesiano nos llevó a reflexionar en torno al rol de los afectos dentro de la concepción política del pensador holandés, lo cual, a su vez, nos hizo plantear algunas interrogantes. La primera de ellas inquiría acerca de qué significa tener una idea adecuada de algo, mientras que la segunda pretendía indagar sobre qué significa que los afectos expresen lo que es objeto del pensamiento. El resultado de este análisis fue constatar que Spinoza representa a la democracia como un tipo de organización política derivada de una concepción del conocimiento capaz de albergar diversidad de afectos en función de las ideas adecuadas que éstos expresan. Así, el Estado en Spinoza, lejos de constituirse desde una mera normatividad como en Hobbes, es un espacio continuo de representación afectiva en el cual los hombres, en tanto modos de la sustancia, buscan expresar su naturaleza. Por ello, la potencia de los hombres –en tanto modos– encontraría en la democracia el sistema más adecuado para su constante despliegue.

³⁸⁴ Aquí, específicamente, nos referimos al Carnap del Círculo de Viena (y no al posterior), quien en “La Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” establece que la determinación del valor de una proposición dependerá de su método de verificación. Carnap, R. “La Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en Ayer, A. *El positivismo Lógico*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1981, pp. 70 y ss.

Tal como vimos, comentarios como los de Balibar, Tatián o Chaui nos aproximaron a las dificultades inherentes al modelo político spinoziano en el que, en última instancia, los hombres se organizarían alrededor de un concepto de soberanía que impondrá límites y, por ende, intentará reducir a un orden político específico (preferiblemente democrático) la potencia individual y colectiva; de ahí que Spinoza se vea en la necesidad de ofrecer una noción de obediencia que no implique esclavitud, sino que, por el contrario, se identifique con lo que se conoce adecuadamente. Sin este concepto de obediencia Spinoza no podría explicar por qué, al obedecer en democracia, los hombres no estarían actuando en contra de su propia naturaleza sino en función de su libertad.

Así, tal como señalábamos en el último apartado, el estudio de lo político, si bien se aborda científicamente, esto es, siguiendo en términos generales los parámetros del orden geométrico, dicho estudio no se consideraría ciencia en términos estrictos, ya que no estaría dotado de la autonomía necesaria para entenderse, en su fundamentación, como una reflexión independiente. Por ello, el estudio de lo político para Spinoza se entenderá en relación con los fundamentos lógicos de su antropología la cual, tal como vimos, no se comprende sin su noción de sustancia. De este modo, los fundamentos lógicos de su concepción del hombre permitirán, por un lado, reflexionar sobre los fundamentos de la soberanía, y por otro, reflexionar sobre las distintas formas de gobierno posibles, entre las cuales, tal como hemos visto, Spinoza se decantará por la democracia. Por esta razón, tal como señalamos a lo largo de este Capítulo, no habría en Spinoza una ciencia política en términos enfáticos, sino tan solo una reflexión sobre lo político que, en términos derivados, tendrá como referente indirecto la lógica que rige su concepción de sustancia.

CONCLUSIONS

In spite of contemporary efforts, ongoing discussions on the limits between political science and political philosophy are continuously confirming the gap between those disciplines in contemporary debates. However, an analysis of Machiavelli's conception of power, the foundations of Hobbes' civil and natural science and Spinoza's political thought demonstrates that both disciplines are inseparable in the context of early modern philosophy. An evidence of this is the fact that political science in early modern thought uses the same languages of both natural philosophy and metaphysics. Furthermore, in these authors, political science and political philosophy are basically focused on the same problems. If we conceive political philosophy as a meta-reflection on politics, its function in early modern thought corresponds to the analysis of the anthropological foundations of the state and power, which is, in the end, the same aim of political science in that period.

For Machiavelli the point of departure of the study of politics is the language and meaning of the main concepts of classical and medieval metaphysics. Accordingly, Machiavelli's political thought is a clear example about how political thought cannot be separated from philosophical categories. In this sense, Machiavelli's separation from the humanist tradition, as Skinner stated³⁸⁵, is not a rejection to ethics in particular or to philosophy in general, but rather is an effort to conceive new ways of understanding moral concepts from a different point of view.

Hence, as I argued in chapter one, Machiavelli's aim is not merely to offer a new conception of politics. What he explicitly intends is to overcome medieval and humanist conceptions on politics by proposing a new way of explaining power as a merely human phenomenon, that is, a phenomenon that is not related, by any means, to teleological reasons. As Lezra and Brown remark Machiavelli's thought is deeply rooted on a materialist conception of reality inspired by Lucretius. In this sense, Machiavelli's political thought is also a critique against scholastics ethics as well as humanist rhetoric.

³⁸⁵ Skinner, Q. *Machiavelli, op., cit.*, p. 40.

So, deceit, cruelty and a non-constrained use of force, far from describing politics detached from moral concepts, describe what is in fact a new definition of politics in which ethics is subordinated to human power. In Machiavelli's thought, politics is a capacity of understanding, preserving and produce power, not the context in which the human being, conceived as substance, must achieve an essence. In this regard, power is related to emotions and passions and not merely to reasoning.

Considering his distance to scholastics' metaphysic, Machiavelli's conception of virtue undergoes significant changes. In his *Discourses on Livy*, differently to what he had claimed in *The Prince*, virtue is rather related to the strengthening of the body of politics and preventing corruption. The role of political prudence is to determine both individually and collectively, the means to take and hold on to power regardless of metaphysical and moral preconceptions. This allows us to locate Machiavelli's philosophy in the border between Renaissance and early modern thought. This is why this dissertation starts analyzing Machiavelli's blatant disregard of scholastic ethics as a means to demonstrate what is the starting point of political science in early modern philosophy.

Thus, as Brown points out, Machiavelli's new vocabulary testified to his effort to *describe not only new scientific concepts but also his own novel political ideas*³⁸⁶. In this sense, Machiavelli's revolution can be described as an effort to substitute medieval ethics and metaphysics by using a new language that conceive self-reaffirmation as the core of a new political philosophy. Moreover, as Brown remarks, Machiavelli's *political vocabulary may have benefited from his naturalistic theory of justice and morality in enabling him to use new, value-free words that no longer carried traditional moral overtones*³⁸⁷.

In this context, and considering Machiavelli's rejection of teleological explanations, I analyze Strauss' view on Machiavelli's philosophy. According to Strauss, Machiavelli's idea of the role of will in politics is a milestone in the history of philosophy

³⁸⁶ Brown, A. "Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli's Ethics", *op. cit.*, 120.

³⁸⁷ *Ibid.*

and, for this reason, it is necessary to consider Machiavelli's thought as the foundation of a new political science. Thus, *The Prince* and the *Discourses on Livy* must be analyzed as if they described a new discipline which underscores the distance between political reasoning and moral theories. For Strauss, Machiavelli's new political science, in opposition to Aristotle's ethics, introduces the idea that political science must be conceived as the study of power independently of its moral consequences. In spite of the fact that Strauss recognizes that Machiavelli's political thought must be considered as a science, he criticizes Machiavelli's philosophy in order to remark that the new conception of politics proposed by the Florentine philosopher cannot be part of any moral conception based on virtue and common well-being.

Hence, independently of Machiavelli's claims in the *Discourses on Livy* to consider virtue not just as an individual but also as a collective value, Strauss considers that Machiavelli's political philosophy is based on an anthropology unable to think on the foundations of moral concepts beyond political interests. Furthermore, according to Strauss, Machiavelli's positive view of the idea of virtue in the classical world is only possible by avoiding any reference to Christianity³⁸⁸ but this separation, for Strauss, is untenable: by imposing a particular view about the classical world, Machiavelli rejects the role of Christianity and Renaissance humanism in ethics. This rejection is mainly aimed at supporting a conception in which political power must be considered apart from ethical virtue.

So, based on my analysis of Machiavelli's works, as well as the interpretations of contemporary readers such as Villacañas, Forte and Rivera, I highlight that Machiavelli's thought is far from being a science, contrary to Strauss' effort of categorizing it as such. However, Machiavelli's effort to separate political thought from teleological principles lays down the basis on which early modern thought will consider politics as a part of a general conception of reasoning that can be considered as science.

As I mentioned, 'science' and 'realism' are commonly used to describe Machiavelli's view on power as well as ethics and politics in general. However, the use

³⁸⁸ Strauss, L. *Meditación sobre Maquiavelo*, op. cit., p. 213.

of these labels is misleading because it associates Machiavelli's philosophy with early modern thought, which is a questionable categorization. Realism is commonly used to describe a view of the foundations of modern political philosophy opposed to scholasticism, but this criterion does not allow an understanding of Machiavelli's philosophical aims. Moreover, forcing the inclusion of Machiavelli's political thought in early modern philosophy by labeling his philosophy as 'science' can be misleading because 'science' in early modern thought is mostly used in the context of natural philosophy, and it is obvious that Machiavelli's works are far from being featured as being part of that discipline. So, in order to avoid misleading readings of Machiavelli's philosophy, and by considering contemporary views such as Villacañas' and Lefort's, the rejection of a scientific categorization of Machiavelli's political thought has been established.

In chapter two, I study the foundations of Hobbes' civil science by analyzing his natural philosophy. As it was shown in that chapter, Hobbes' political philosophy cannot be understood separately from his naturalist monism. So, by considering that his theory of perception is attached to his natural monism, Hobbes' critique against scholastic metaphysics was highlighted. Moreover, by analyzing that critique, Hobbes' rejection of Cartesian dualism was also reviewed. According to this, considering Hobbes' rejection of theology, it might be said that, from a general point of view, his civil science can be related to Machiavelli's political philosophy. However, as I pointed out before, due to their conceptual and methodological differences, this comparison can also be misleading. Machiavelli's political thought, rather than having a concept of the state, explains power within the limits civil institutions and a non-theological concept of subjectivity. On the other hand, Hobbes' conception of covenants considers subjectivity as a part of two separate orders, the natural and the artificial one: the former is determined by movement and the laws of physics, and the latter is determined by passions and Laws of Nature. According to this, as Gauthier states:

Hobbes' supposes that by examining the parts of the Commonwealth –the individual men who are both its matter and its makers– he can derive the

principles which determine the proper composition of the whole. He can advise men what to do in order to set up a well-grounded state.³⁸⁹

For Gauthier, Hobbes' political thought, contrary to Machiavelli's view, is based on the idea that, after a naturalist description about its nature, human beings can prescribe to themselves the best course of action in order to establish a state based on reasoning. From this point of view, Hobbes' civil science is an artificial construction made by reason according to the principles previously established by natural philosophy. So, according to Gauthier, on the one hand, the aim of natural philosophy consists in describing matter and movement and, on the other hand, the aim of civil science is prescribing what to do according to passions and reasoning. In this regard, political prescriptions entail the idea that man, as a mechanism, fights for self-preservation. This conception about human nature is opposed not only to the scholastics idea of men but also to Cartesian dualism, which considers the human being is far from being only a body. In this sense, he adds:

Thus, in so far as Hobbes' political doctrine tells men what they must do in order to preserve themselves, Hobbes can claim that acceptance of its imperatives is rationally required, if one accepts the psychological doctrine that self-preservation is man's basic end.³⁹⁰

Hence, Hobbes' civil science is not only an explanation about the political dimension of human beings (considered merely as mechanisms); it is, especially, according to Gauthier, a science about political principles derived from experience. In this sense, covenants and pacts must be regarded as a consequence of reasoning based on the idea of self-preservation. Moreover, the idea of self-preservation won't be used only to describe human motivation but also to justify institutional and monarchical self-determination. Nevertheless, as Gauthier suggests³⁹¹, at this point Hobbes is only offering a merely psychological explanation about covenants. What Hobbes must explain –and he doesn't– is the link between passion and reasoning that demonstrates why self-preservation must be considered not merely as a basis of particular actions but also as the

³⁸⁹ Gauthier, D. *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 20

³⁹⁰ *Ibid.*, 22.

³⁹¹ *Ibid.*

basis of the Laws of Nature and the monarchical state. In chapter two I highlight this difficulty by pointing out the gap between motivation and a normative conception of rights. As a result, as it was stated, the link between language and motivation in Hobbes' philosophy, remains ambiguous. Furthermore, the impossibility of connecting Hobbes' nominalist semantic –which shows the convenience of covenants– to a mechanist description of human beings based on a self-preservation principle, results in a non-consistent idea of sovereignty that cannot justify its legitimacy nor its power and its right to use violence. So, having this problem in mind, sovereignty, as a self-motivated artificial body created by men, is able to find the best way to preserve itself. However, how sovereignty derives its legitimacy, is something that requires additional reasons different from those that Hobbes offers.

In chapter two I face the challenge of describing Hobbes' idea of human knowledge as well as sovereignty; in doing so, it was necessary to analyze Hobbes' nominalism, its limits and its aims. By analyzing his nominalism, it was possible to establish the ways in which the knowledge of human passions determine men's motivation and the need of covenants. Only after this analysis it was possible to affirm that, according to Hobbes', self-preservation is the main motivation of both man and the state.

Thus, the principle of self-motivation introduces obedience and violence as expressions of self-protection in Hobbes' philosophy. Moreover, the problematic conception of self-preservation allows Hobbes to justify censorship and repression of any kind of personal behavior that could imply disobedience that threatens sovereign power. In this sense, Hobbes' civil science is also the study of violence and its legitimacy in the context of political covenants. This issue introduces the idea that Hobbes' civil science can be regarded as a theory of war and conflict as well³⁹².

³⁹² This is something that Villacañas remarks in his analysis on Schmitt's work on Hobbes by saying that real conflict can emerge just upon obedience to a superior power. Otherwise, conflict, as a legitimate expression of Leviathan's power, would be reduced merely to internal disputes. Villacañas, J.L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 223 y ss.

Hence, our aim in chapter two was to determine Hobbes' civil science by analyzing the concepts of passion, experience and reasoning. However, as soon as I analyze in part seven Hobbes' concept of sovereignty, the problem of violence and its legitimacy was highlighted. In spite of the fact that this dissertation is not focused on the analysis of violence in Hobbes philosophy, the idea of self-preservation and the notion of covenant introduces the problem of violence by considering legitimacy as a central concept.

Early modern thought in general, and Hobbes' civil science in particular, are focused also in describing the relationship between reason and violence in a non-theological context in which the idea of violence is not related to transcendental principles. In early modern philosophy, violence is considered as a phenomenon related to efficient causes, that is, to passions and self-preservation. In this sense, violence must be related also to individual obedience and state protection. However, if the state fails in its duties, individual violence must be considered as legitimate. Moreover, according to this, a state could also be an object of violence. According to Hobbes:

The sovereignty is the soul of the commonwealth; which once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own, or in another's sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subjects to violent death, by foreign war, but also through the ignorance, and passions of men, it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord.³⁹³

So, Hobbes' civil science is a study about the legitimacy of violence as well as a study of violence in general, its political consequences and its natural causes. In this sense, from a naturalist point of view, the study of passions must be conceived as part of natural philosophy as well as a study of the causes of violence and its legitimacy. Both

³⁹³ EW 3, 208.

points of view are related and can be considered as the foundations of Hobbes' theory of covenants and sovereignty.

Thus, as Oakeshott affirms³⁹⁴, Hobbes' view on passions, contrary to the scholastics, is associated to the possibility of overcoming the fear and uncertainty constantly present in the state of nature. In this sense, passion is not opposed to reasoning in Hobbes' philosophy; on the contrary, passion is responsible of leading reason to seek the means of establishing a political order in which men cannot act violently against each other under any circumstances. In Hobbes' philosophy passion must be considered a natural –opposed to theological– principle that can legitimately indicate the means and ends of any political action. From this view on passion, Hobbes' natural philosophy justifies covenants and the articulation of sovereignty based on the need of a superior power. Nevertheless, in spite of this effort to connect passion to a pro-monarchical covenant, the link between natural philosophy and civil science, that would justify that link, still remains unclear.

In chapter three, by considering Spinoza's pursuit of a democratic state, Hobbes' idea of monarchy and its political implication were critiqued. Spinoza's challenge was to articulate a political philosophy that explains the links between covenants and passion. Yet, Spinoza's effort shown that Hobbes' cannot justify that politics relies in a simplistic materialism that ultimately explains the very essence of sovereignty.

As I stated at the end of chapter two, it is impossible to explain Hobbes' concept of sovereignty by merely accepting the principles of his anthropology. On the contrary, by considering that self-preservation is merely based on experience, this principle cannot justify, by itself, the need of a pro-monarchical covenant. Moreover, if self-preservation is considered as a practical principle derived from a non-nominalist semantic, as Spinoza suggests, that principle must be regarded as the foundation of covenants if and only if, beforehand, covenants are considered as being essentially contingent and, consequently, temporary limited.

³⁹⁴ Oakeshott, *M. Hobbes on Civil Association*, op., cit., p. 78.

Hence, sovereignty, according to Spinoza, expresses its power upon consideration of its own limits. In the context of the *Theological-Political Treatise* and not merely the context of his *Political Treatise*, sovereignty must be conceived within the limits of reasoning and democracy, which means outside imagination and monarchy. In order to do so, Spinoza rejects monarchy by identifying its foundations with those of superstition and theology. Men cannot live freely following an inadequate conception of sovereignty and must fight back constantly against that which imposes law by using imagination instead of reasoning. Thus, as I remark in chapter three, Spinoza's concept of freedom is, in the end, what supports his conception of sovereignty.

To summarize, the concept of political science in early modern philosophy can be analyzed from different point of views. However, what is not possible is to analyze that concept by bypassing Machiavelli's idea of power, Hobbes' idea of sovereignty and covenant and Spinoza's concept of freedom. It is obvious that political science in early modern political thought is not restricted to the ideas of those authors. Nonetheless, from a methodological and historiographical point of view, early modern political science is based on the idea that reasoning must be regarded as an autonomous faculty, that is, independent from theological principles. Then a thorough consideration of Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's views on power and sovereignty is unavoidable. This is why, since the beginning of this dissertation, having in mind the potential objection indicated above, I have accepted the challenge of analyzing the consistency of Machiavelli's, Hobbes' and Spinoza's political thought in order to demonstrate that their contributions are not merely milestones in the history of early modern political thought: they are at the core of its very foundations.

BIBLIOGRAFÍA:

OBRAS DE ARISTÓTELES:

- Aristóteles. *Acerca del Alma*, Gredos, Madrid, 1978. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981. Introducción por Julián Marías, traducción y notas de María Araujo y Juliá Marías.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet.
- Aristóteles. *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- Aristóteles. *Política*, Gredos, Madrid, 1988. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004. Traducción y edición por Roger Crisp.
- Aristotle. *Politics*, Harvard University Press, Harvard, 1944. Traducción y notas de Harris Rackham.

OBRAS DE DESCARTES:

- Adam, C., Tannery, P. (eds.). *Ouvres de Descartes*, 12 vols., Paris: Vrin/CNRS, 1964-76.
- Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Cottingham, J., Stoothoff, R.; Murdoch, D., Keny, A. (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*, 1 vol. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981.
- Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1996. Traducción y notas Juan Manuel Navarro Cordón.

- Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995. Traducción y notas Guillermo Quintas.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977. Traducción y notas Vidal Peña.
- Descartes, R. *Obras escogidas*, Buenos Aires, Suramericana, 1967. Traducción y notas Ezequiel Olazo y Tomás Zwanck.
- Descartes, R. *Tratado de las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997. Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez, traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE DESCARTES.

- Castro, L. “Hacia una nueva interpretación del dualismo cartesiano”, *LÓGOI. Revista de Filosofía*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, N° 28 (julio-diciembre), 2015, s/n.
- Clarke, D. *Descartes Theory of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Clarke, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Alianza, Madrid, 1982.
- Cottingham, J. *Cartesian Reflections*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Garber, D. *Descartes' Metaphysical Physics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Garber, D. *Descartes Embodied*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Gueroult, M. *Descartes según el orden de las razones*, 2 vols., Monteávila Editores, Caracas, 1995.
- Heymann, E. “El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant”, *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, N° 6, 1994, (61-72).
- Kenny, A. *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- Marion, J.L. *Sobre la ontología gris de Descartes*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Negri, A. *Descartes político o de la razonable ideología*, Akal, Madrid, 2008.
- Nolan, L. “Descartes' Theory of Universals”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 89, N° 2/3, 1998, (161-180).
- Rodis-Lewis, G. *Descartes: His Life and Thought*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

- Rodríguez-Pereyra, G. "Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, Nº. 1. 2008, (69–90).
- Secada, J. *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Sepper, D. "Ingenium, Memory Art and the Unity of Imaginative Knowing". Voss, S. (ed.). *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1993, (142-161).
- Vallota A. *Mecánica cartesiana de la res extensa*, Innovación Tecnológica/Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2001.
- Vallota, A. "Descartes y la política", *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, vol. 28, Nº 54, 2019, (114-141).
- Vallota, A. "La inevitabilidad del error según Descartes", *Apuntes Filosóficos*, Nº 9-10, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1996, (155-170).
- Vallota, A. "La *res cogitans* cartesiana", *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Nº 24-25, 2004, (35-57).
- Vásquez, M. "El método a priori y su relación con la experiencia: Una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke", *Apuntes filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Nº 33, 2008, (109-128).
- Vásquez, M. "Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny", *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas. Nº 38, 2012, (89-102).
- Vásquez, M. "The Role of Sensory Experience in Descartes' Method", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 34, Nº 3, 2017, (611-622).
- Vásquez, M. "Universales y particulares en la teoría del conocimiento de Descartes y Locke", *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*, Universidad Complutense de Madrid, Nº 10, 2016, (209-228).
- Voss, S. "Simplicity and the Seat of the Soul". *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1983, (128-141).
- Voss, S. (ed.). *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquire*, Routledge, Nueva York, 2005.

OBRAS DE THOMAS HOBBS:

Hobbes, T. *De Cive*, Alianza, Madrid, 2001. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

Hobbes, T. *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2001. Traducción e introducción de Carlos Mellizo.

Hobbes, T. *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes. The Cive*, vol. III, Warrender, H. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1983.

Hobbes, T. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, William Molesworth (Ed.), 11 vols. John Bohn, Londres, 1969.

Hobbes, T. *Tratado sobre el ciudadano*, UNED, Madrid, 2009. Edición de Joaquín Rodríguez Feo.

Hobbes, T. *Tratado sobre el cuerpo*, UNED, Madrid, 2009. Edición de Joaquín Rodríguez Feo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE THOMAS HOBBS:

Albritton, R. "Hobbes on Political Science and Political Order", *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 9, Nº 3, (Sep., 1976), (464-472).

Astorga, O. "Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII", *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Nº 4, 1993, (135-156).

Astorga, O. *La institución imaginaria del Leviatán*, Caracas. Universidad Central de Venezuela / Centro de Desarrollo Científico y Humanístico, 2000.

Astorga, A. "Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en la explicación hobbesiana de la sensibilidad", *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Nº 12, 1998, (125-140).

Astorga, A. "El laberinto de la guerra: tres derivas hobbesianas", *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia-Facultad de Humanidades y Educación, Nº 59, 2008-2, (43-57).

- Astorga, A. *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, EBUCV, Caracas, 1999.
- Bonet, J. “Semiótica, semántica y verdad en Hobbes” en *SCIO*, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, N° 3, 2008, (43-67).
- Gauthier, D. *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Hanson, D. “Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory”, *Political Theory*, vol. 21, N° 4, nov., 1993, (643-664).
- Kemp, J. *Ethical Naturalism: Hobbes & Hume*, Macmillan, Londres, 1970.
- Malcom, N. “A Summary Biography of Hobbes”. *Cambridge Companion to Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2006, (13-44).
- Oakeshott, M. *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis, 1975.
- Orozco, S. “Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia”, *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, N° 39, 2009, (153-175).
- Peters, R. *Hobbes*, Penguin Books, Baltimore, 1956.
- Pink, T. “Agents, objects, and their powers in Suarez and Hobbes”, *Philosophical Explorations*, vol. 21, N° 1, 2018, (3-24).
- Pink, T. *Self-Determination. The Ethics of Action*, vol. 1. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Schmitt, C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, UNAM, México, 1997.
- Shapin, S., Schaffer S. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Skinner, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Strauss, L. “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”. *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, (1-29).
- Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1955.

Watkins, J. "Philosophy and Politics in Hobbes". *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, (237-262).

OBRAS DE NICOLÁS MAQUIAVELO:

Maquiavelo, N. *Epistolario privado*, La esfera, Madrid, 2007. Edición y traducción por Juan Manuel Forte.

Maquiavelo, N. *Obra selecta*, Gredos, Madrid, 2011. Estudio introductorio por Juan Manuel Forte.

Maquiavelo, N. *El Príncipe*, incluido en *Maquiavelo, N. Obra selecta*, Gredos, Madrid, 2011. Traducción y notas por Antonio Hermosa Andújar.

Maquiavelo, N. *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 2004. Traducción e introducción de Miguel Ángel Granada.

Maquiavelo, N. *El Príncipe*, Editorial CEC, Caracas, 1999. Traducción y notas de José Rafael Herrera y Alejandro Bárcenas.

Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, incluido en *Maquiavelo. Obra selecta*, Gredos, Madrid, 2011. Traducción de Luis Navarro. Notas de Miguel Saralegui.

Maquiavelo, N. *Discursos sobre la situación de Florencia tras las muerte del joven Lorenzo de Medicis*, incluido en *Maquiavelo, N. Obra selecta*, Gredos, Madrid, 2011. Traducción de Luis Navarro. Notas de Miguel Saralegui.

Machiavelli, N. *The Prince*, University of Chicago Press, Chicago, 1998. Introducción y traducción por Harvey Mansfield.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE NICOLÁS MAQUIAVELO:

Águila, Rafael del. "Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo". Rodríguez, R., Villacañas, J.L. (comps.) *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, FCE, Madrid, 1999, (209-239).

Águila, R., del., Chaparro, S. *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006.

Aramayo, R. "Las *liaisons dangereuses* entre la moral y lo político, o la quimera del Filósofo-Rey". Rodríguez, R., Villacañas, J.L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, FCE, Madrid, 1999, (43-75).

Bausi, F. *Maquiavelo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2015.

- Block, G., Skinner, Q., Viroli, M., (eds.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Brown, A. "Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli's Ethics". *The Radical Macchiavelli*, Brill, Leiden, 2015, (105-127).
- Castañón, M. "Historia magistra vitae e imitación: la ejemplaridad política de las historias en Maquiavelo" en *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*, Universidad Complutense de Madrid, Nº 7, 2013, (43-70).
- Del Lucchese, F., Frosini, F., Morfino, V. (eds.). *The Radical Machiavelli*, Brill, Boston, 2015.
- Donskis, L. *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue*. Rodopi, Amsterdam, 2011.
- Forte, J.M. "Cristianismo e Iglesia romana en la liberación y servidumbre de Italia. De *El Príncipe* a los *Discursos*". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 20, Nº1, (93-107).
- Forte, J.M. "Fortuna, fatalismo y libertad. El giro maquiaveliano". *Endóxa: Series Filosóficas*, UNED, Madrid, Nº 16, (139-178).
- Forte, J.M., López, P. *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- González García, M., Herrera Guillén, R. (coord.). *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Tecnos, Madrid, 2014.
- Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Madrid, 1980.
- Haitsma, Eco. "A controversial republican: Dutch views of Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries". Block, G., Skinner, Q., Viroli, M., (eds.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Kahn, V. *Machiavellian Rhetoric. From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Lefort, C. *Maquiavelo, Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010.
- Lezra, J. "Corpora Caeca: Discontinuous Sovereignty in The Prince". Del Lucchese, F., Frosini, F., Morfino, V. (ed.). *The Radical Machiavelli*, Brill, Boston, 2015, (128-143).

- Mansfield. H. "Machiavelli's Political Science", *The American Political Science Review*, vol. 75, N° 2 (junio, 1981), (293-305).
- Namer, G., *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*, Península, Barcelona, 1980.
- Parel, A. "The Question of Machiavelli's Modernity". Sorell, T. (ed.). *The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1993, (243-272).
- Pocock. J.G.A. *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- Rahe, P. "Thomas Jefferson's Machiavellian Political Science". Rahe, P. (ed.). *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, (208-228).
- Rahe, P. *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge University Press, Nueva York, 2008.
- Rivera, A. "En el umbral de la modernidad: El Maquiavelo de Leo Strauss", *Revista panameña de política*, N° 16, julio-diciembre, 2013, (113-146).
- Rodríguez, R., Villacañas, J.L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y Voluntad de Poder*, FCE, Madrid, 1999.
- Saralegui, M. "Del político a 'El Príncipe'. Reflexiones sobre 'El Príncipe' de Maquiavelo a propósito de su centenario". *Claves de Razón Práctica*, N° 234, mayo-junio 2014, (168-175).
- Schleichert, H. "Border-Value Morality and Semantical Coherence in Machiavelli's Prince". Donskis, L. *Niccolò Machiavelli: History, Power, and Virtue*. Rodopi, Amsterdam, 2011, (15-26).
- Skinner, Q. *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Strauss, L. "Niccolo Machiavelli". Cropsey, J., Strauss, L. (ed.). *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, (296-317).
- Strauss, L. *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- Ujaldón, E. "Maquiavelo y el liberalismo español". González García, M., Herrera Guillén, R (coord). *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Tecnos, Madrid, 2014, (243-265).
- Villacañas, J.L. "Excepcionalidad y modernidad: principe nuovo y vivere político". Aramayo, R., Villacañas, J.L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, FCE, México, 1999, (15-42).

Villacañas, J.L. “La Naturaleza del poder: otro Maquiavelo hispánico”. González García, M., Herrera Guillén, R. (coord.). *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Tecnos, Madrid, 2014, (21-47).

Viroli, M. *From Politics to Reason of State. The acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Viroli, M. *Machiavelli*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

OBRAS DE BARUCH DE SPINOZA:

Spinoza, B. *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez.

Spinoza, B. *Ética*, Trotta, Madrid, 2000. Edición y traducción de Atilano Domínguez.

Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Tecnos, Madrid, 1989. Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot.

Spinoza, B. *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez.

Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE BARUCH DE SPINOZA:

Astorga, O. “El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza”, *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, N° 6, 1994, (73-98).

Balibar, E. *Spinoza y la política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.

Chauí, M. *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004.

Deleuze, G. *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco, 1988.

Den Uyl, D. “Passion, State, and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, N° 3, julio 1987, (369-395).

Douglas, A. “Was Spinoza a Naturalist”, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 96, N° 1, 2015, (77-99).

Espinosa, L. “El pensamiento narrativo de Spinoza”. *Co-herencia. Revista de Humanidades*, EAFIT, vol. 15, N° 28, enero-junio de 2018, (271-295).

- Fernández, L. “Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes” *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol. 38, N°80, 1989, (95-120).
- García J. “La Teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes”, *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, N° 28, julio-agosto, 1982, (125-194).
- Gebhart, C. *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940.
- Glauser, R. “Spinoza: substance, attribute and mode”. Le Podevin, R., Simmons, P., McGonigal, A., Cameron, R., (eds.), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, Nueva York, 2009, (88-97).
- Hampshire, S. *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982.
- Huenemann, C. “Democracy and the Good Life”. Huenemann, C. (ed.). *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, (94-110).
- Huenemann, C. (ed.). *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Israel, J., *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Lomba, P. “De afectos y preceptos”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 16, 2002, UNED, Madrid, (211-219).
- Lomba, P. “Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 39, 2017, UNED, Madrid, (147-184).
- Moreau P-F. “El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (II). El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado”. *Ingenium. Revista electrónica de historia del pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*. Universidad Complutense de Madrid, N° 3, enero-junio, 2010, (80-93).
- Peña, V. “Razón y “fundamento”: Las definiciones de *causa sui*, sustancia y Dios en Espinoza”. *Ingenium. Revista electrónica de historia del pensamiento moderno y metodología en historia de la ideas*, Universidad Complutense de Madrid, N° 1, enero-junio, 2009, (30-48).
- Tatián, D. “Spinoza, un realismo anómalo de la paz”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, N° 32, (93-109).
- Tatián, D. *La cautela del salvaje*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001.

- Serrano, V. “El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza”, *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, vol. LXIII, N° 154, abril 2014, (31-57).
- Smith, S. *Spinoza's Book of Life. Freedom and Redemption in the Ethics*, Yale University Press, New Heaven, 2003.
- Wolfson, H. *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Harvard, 1934.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- Álvarez, J. *Política y República*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Berlin, I. *Against the Current*, The Viking Press, Nueva York, 1980.
- Black, R. “The Renaissance and Humanism: Definitios and Origins”. Woolfson, J., *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005, (97–117).
- Burt, E.A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: a Historical and Critical Essay*, Dover Publications, New York, 2003.
- Cropsey, J., Strauss, L. (eds.). *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- Dennett, D. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, The MIT Press, Cambridge, 1984.
- Duso, G. *El contrato social en la filosofía política moderna*, Ediciones Leserwelt, Valencia, 1998.
- Galindo, A. “Por una política sin teología política”, *Pléyade*, N°8, julio-diciembre 2011, (171-183).
- Galindo, A. “Los fundamentos teológicos de la política moderna” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N°12, diciembre 2004, (41-66).
- García-Carpintero, M. *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Jiménez, D. “El origen medieval del absolutismo político hobbesiano: del dios omnipotente de Guillermo de Ockham al soberano absoluto de Thomas Hobbes”, *Miscelánea Medieval Murciana*, Universidad de Murcia, 2008, XXXII, (91-102)

- Jiménez, O. “Definición y demostración en *Analytica Posteriora*: paradigmas de su *reciprocatio* mutua en tres ámbitos del *corpus* aristotélico”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, vol., X, 2015, (507-526).
- Kenny, A. *Aquinas on Mind*, Routledge, Londres, 1993.
- Koyré, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- La Boétie, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008.
- Le Potevin, R., Simmons, P., McGonigal, A., Cameron, R., (eds.). *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, Nueva York, 2009.
- Lezra, J. “Uncountable Matter”, *The Oxford Literary Review*, vol. 39. Issue 1, 2017, (17–41).
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 2001.
- Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005.
- Mannheim, K., *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Maravall, J. A., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.
- Marchart, O. *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Meinecke, F. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.
- Pink, T. *The Psychology of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Platón. *Cartas*, Gredos, Madrid, 1992. Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.
- Platón. *República*, Gredos, Madrid, 1988. Introducción, Traducción y notas por Conrado Eggers Lan.
- Plotino. *Enéadas* (V-VI), Gredos, Madrid, 1985. Introducciones, traducciones y notas Jesús Igal.
- Rivera, A. *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007.
- Ryle, G. *The Concept of Mind*, Routledge, Nueva York, 2009.

- Schmitt, C. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza, Madrid, 1999.
- Searle, J. *Intentionality*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
- Skinner, Q. *Lenguaje, política e historia*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2007.
- Skinner, Q. *Visions of Politics (vol. 2): Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Nueva York, 2002.
- Smith, S. "The Language of "Political Science" in Early Modern Europe", *Journal of the History of Ideas*, vol. 80, N° 2, (abril 2019), (203-226).
- Sorell, T. (ed.). *The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Toulmin, S. *Cosmópolis*, Península, Barcelona, 2001.
- Villacañás, J.L. "Contrato en Kant: del Liberalismo al Republicanismo". Duso, G. (ed.). *El contrato social en la filosofía política moderna*, Madrid, Res Publica, 1998, (241-269).
- Villacañás, J.L. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Madrid, 1988.
- Woolfson, J., *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005.